المؤلفات شبه الكاملة

-7-

الطوطم والتابو

علم نفس الجماهير وتحليل الأنا

تأملات راهنة حول الحرب والموت



12-07-2017

سيغموند فرويد

ترجمة:

جورج طرابيشي



الطوطم والتابو

الكتاب: **الطوطم والتابو- علم نفس الجماهير وتحليل الأنا- تأملات راهنة حول الحرب والموت**

المؤلف: **سيغموند فرويد**

ترجمة: **جورج طرابيشي**

التصنيف: **علم نفس**

الناشر: **دار مدارك للنشر**

الطبعة الأولى: نوفمبر (تشرين الثاني) 2015

الرقم الدولي المتسلسل للكتاب: ISBN: 978 - 614 - 429 - 970 - 8

Madarek مدارك
Madarek Publishing House دار مدارك للنشر
www.mdrek.com - read@mdrek.com

مجمع الذهب والألماس، شارع الشيخ زايد، بناية رقم 3، مكتب رقم 3226، دبي - الإمارات العربية المتحدة
Gold and Diamond park, Sheikh Zayed Road, Bldg 3 Office 3226, Dubai - United Arab Emirates
P.O.Box: 333577, Dubai - UAE. Tel: +971 4 380 4774 Fax: +971 4 380 5977

 Madarekpublishing  @mdrekpublishing  www.mdrek.com  Madarek PH  madarekpublishing

سيغموند فرويد

المؤلفات شبه الكاملة
المجلد السابع

الطوطم والتابو
علم نفس الجماهير وتحليل الأنا
تأملات راهنة حول الحرب والموت

ترجمة جورج طرابيشي

فهرس المجلد السابع

الطوطم والتابو

تقديم

لقد كان أحد المحاور الرئيسية التي انعقد عليها تفكير فرويد من بداياته الأولى هي العلاقة بين العصاب الفردي والمحظورات الدينية والاجتماعية. ومنذ عام ١٨٩٧، كما تشير إحدى رسائله، تركز اهتمامه على الطابع اللااجتماعي لزنا المحارم وطبيعة التطور الحضاري الذي قاد إلى تحريمه بالارتباط مع الشعور بالذنب لدى بني الإنسان. وفي عام ١٩٠٧، وفي مقال له بعنوان **الأفعال القهرية والممارسات الدينية**، أكد على التساوق والترابط بين الظاهرة الدينية والعصاب من خلال مطالبتهما كليهما بالعزوف عن نشاط غريزي يلابسه شعور بالذنب. وتلك كانت اللبنة الأولى في التصور التحليلي النفسي عن منشأ الحضارة على أساس من قمع الدوافع الغريزية والاستنكاف الجنسي وإحاطة الإيروسية بضروب من المحرمات والتابوات.

ومنذ عام ١٩١١، وطبقاً لرسالة من فرويد إلى كارل غوستاف يونغ، شرعت تتبلور لدى مؤسس التحليل النفسي فكرة دراسة عن علم نفس الأديان، عزَّزتها قراءته للدراسة المطولة التي كان كتبها يونغ عن الأديان والميتولوجيا تحت عنوان **تحولات الليبيدو ورموزه**. وقد عكف على الأثر على قراءة العمل الموسوعي الذي كان صدر عام ١٩١٠ للأنتروبولوجي الإسكتلندي المشهور جيمس فريزر في أربعة مجلدات تحت عنوان **الطوطمية والزواج الخارجي**، وكذلك **علم نفس الشعوب** للأنتروبولوجي الألماني فلهلم فونت، ومن بعدهما **محاضرات حول ديانة الساميين** للباحث الإسكتلندي وليم روبرتسون سميث. وعلى هذا النحو راحت تتبلور فكرة كتابة **الطوطم والتابو** الذي قال عنه فرويد في رسالتين منه إلى إرنست جوزنز وساندور فيرنزي عام ١٩١٣: «إنني، إذ أكتب في الوقت الراهن **الطوطم والتابو**، يخالجني شعور بأنه سيكون أهمّ أعمالي وأفضلها وربما آخرها.. ومنذ **تأويل**

الحلم[1] لم أكتب قط شيئاً بمثل هذا الاقتناع وهذه الغبطة. ومن ثم يسعني أن أتنبأ بما سيلقاه هذا البحث من استقبال: عاصفة من الاستنكار..».

والواقع أن الاعتراضات جاءت أولاً من داخل المدرسة التحليلية النفسية ذاتها، ولكن من دون أن تأخذ مع ذلك شكل «عاصفة من الاستنكار». فأطروحات «**الطوطم والتابو**» كانت بالفعل، وكما توقع فرويد في رسالتين أخريين منه إلى ساندور فيرنزي وكارل أبراهام، بمثابة تعميق وتكريس للقطيعة مع كارل إرنست يونغ ومدرسة زوريخ التي كان لها دور بارز في نشأة التحليل النفسي. كذلك، إن بعض ممثلي الجيل التالي من المحللين النفسيين، ومنهم بوجه خاص فلهلم رايخ الذي حاول الجمع بين الفرويدية والماركسية، لم يترددوا بدورهم في اتخاذ موقف نقدي، يؤازرهم في ذلك بعض الإثنوغرافيين، وفي مقدمتهم الأنتروبولوجي الأميركي ألفريد كروبر والإثنولوجي البولوني برونسلاف مالينوفكسي. لكن جميع هذه الانتقادات ظلت تحتفظ بنبرة متزنة ولا تخلو أحياناً من دعابة كما في الحكم الذي صدر عن كلود ليفي ـ شتراوس، كبير الأنتروبولوجيين والإثنوغرافيين الفرنسيين في القرن العشرين: «إن **الطوطم والتابو** هو بلا ريب رواية، لكنها رواية أصدق بمعنى من المعاني مما يمكن أن تكونه الواقعة التاريخية المحضة».

وقد كنا في حينه (١٩٨١) ترجمنا **الطوطم والتابو** عن الترجمة الفرنسية الصادرة عن مكتبة بايو عام ١٩٦٥ بقلم سيرج يانكيليفتش[2]. وقد أخضعنا ترجمتنا في هذه الطبعة التي بين يدي القارئ لمراجعة تدقيقية شاملة بالإحالة إلى الترجمة الفرنسية الجديدة الصادرة عن المنشورات الجامعية الفرنسية عام ١٩٩٨ في المجلد الحادي عشر من **أعمال فرويد الكاملة** والتي تولاها فريق عمل رباعي مؤلف من جانين ألتونيان وأندريه بورغينيون وبيير كوتيه وفلورنس باييه.

ج. ط

---

١ ـ **تأويل الحلم**: الكتاب المشهور الذي كان فرويد أصدره عام ١٩٠٠. وقد اشتهر بالعربية بعنوان **تفسير الأحلام** مع أنه في الأصل الألماني بالمفرد. «م».

٢ ـ واسمه في الحقيقة صمويل. ولكنه كان يؤثر التوقيع باسم سيرج اتقاءً، على ما يبدو، لشرّ اللاسامية التي كانت سائدة في أوروبا في ظل الهيمنة النازية. «م».

تصدير

الأبحاث الأربعة التي يتألف منها هذا الكتاب كانت نشرت من قبل في المجلة التي أتولى إدارتها باسم **إيماغو**، وهي تمثل المحاولة الأولى التي قمت بها بغية تطبيق وجهة نظر التحليل النفسي ومعطياته على بعض ظاهرات سيكولوجيا الجموع التي لا يزال يحيط بها الغموض. إنها تأخذ إذاً منحى منهجياً مبايناً لمنحى المؤلَّف الكبير لفلهم فونت[1] الذي أراد أن يطبِّق على الموضوع نفسه فرضيات علم النفس غير التحليلي وطرائق عمله، وكذلك لمنحى مباحث مدرسة زوريخ للتحليل النفسي[2] التي تسعى، على العكس من ذلك، إلى تفسير السيكولوجيا الفردية بمعطيات مأخوذة من السيكولوجيا الجمعية[3]. وإني لأقرّ عن طواعية بأن هذين المنحيين في البحث كانا بمثابة منطلق لمباحثي الشخصية.

تشكو هذه المباحث من عيوب وثغرات لا أماري فيها البتة. وبعض هذه العيوب والثغرات هي من ذلك النوع الذي يتعذر تلافيه عندما يُطرق موضوع من الموضوعات للمرة الأولى. وعليه، لن أتكلم عنها هنا. بيد أن هناك عيوباً وثغرات أخرى تتطلب، بالمقابل، بعض الإيضاحات.

إن هذا الكتاب، إذ يتوجه إلى جمهور من غير أهل الاختصاص، لا يمكن مع ذلك لغير قراء متضلعين بقدر أو بآخر في التحليل النفسي أن يفهموه ويقدِّروه

---

١ - فلهلم فونت: فيلسوف وعالم نفس ألماني (١٨٣٢ - ١٩٢٠). تتلمذ على هرمان هلمولتز وأسس أول مختبر لعلم النفس التجريبي. له مباحث عدة في الإدراك والإحساس. وأشهر مؤلفاته **أسس علم النفس الفيزيولوجي** (١٨٦٧). والإحالة هنا أيضاً إلى كتابه: **مبادئ علم نفس الشعوب** (١٩١٢). «م».

٢ - مدرسة زوريخ للتحليل النفسي: هي المدرسة التي تزعمها كارل غوستاف يونغ بعد الانشقاق عن فرويد، ومنطلقها الأعم هو اللاشعور الجمعي. «م».

٣ - يونغ: **تحولات الليبيدو ورموزه**، في **حولية البحوث التحليلية النفسية والمرَضية النفسية**، م٤، ١٩١٢. وللمؤلف نفسه: **محاولة لعرض النظرية التحليلية النفسية**.

بحقٍّ قدره. فهو يرمي إلى مدّ جسر بين الإثنولوجيين واللغويين والمختصين في الفنون والتقاليد الشعبية، إلخ، من جهة أولى، وبين المحلِّلين النفسيين من الجهة الثانية، من غير أن يقتدر مع ذلك على أن يقدِّم لأي طرفين ما ينقصهما: للأولين تمرساً كافياً بالتقنية السيكولوجية الجديدة، وللثانين تحكماً كافياً بالمواد التي تنتظر الإعداد والصياغة. ومن ثم كان لزاماً عليه أن يقنع بإثارة اهتمام كلا الفريقين، وسأغبط نفسي إذا ما تأدت محاولتي هذه إلى تقريب الشقة بين جميع أولئك العلماء برسم تعاون لا يمكن إلا أن يكون خصباً بالنتائج.

إن الموضوعين الرئيسيين المعلن عنهما في عنوان هذا الكتاب، **الطوطم والتابو**، لا يعالَجان فيه مع ذلك بكيفية واحدة. فمشكلة التابو تجد لها فيه حلاً أعتبره يقينياً وشبه نهائي. ولكن ليس كذلك حال الطوطمية التي لا مناص لي من الإقرار بصددها بكل تواضع بأن الحل الذي أقترحه لها هو فقط الذي تأذن به المعطيات **الراهنة** للتحليل النفسي. وهذا الفرق في النتائج المحصلة، من حيث درجة يقينيتها، مردّه إلى أن التابو TABOU[٤] لا يزال على قيد الوجود إلى أيامنا هذه في مجتمعاتنا العصرية ذاتها. والواقع أن التابو، على الرغم من أنه يُتصوَّر تصوراً سلبياً وعلى الرغم من أن مداره على موضوعات مغايرة تماماً، ما هو، من وجهة النظر السيكولوجية، إلا شيء واحد و«الآمر المطلق» الذي قال به كانط[٥]، ولكن مع فارق بسيط وهو أنه يريد أن يفعل فعله عن طريق الإلزام والإكراه مُنَحِّياً كل تعليل واعٍ. أما الطوطمية، بالمقابل، فبعيدة منتهى البعد عن طريقتنا الراهنة في الشعور والإحساس. فهي عبارة عن مؤسسة دينية اجتماعية

٤ ـ التابو: كلمة بولينيزية الأصل تطلق على ما هو محظور من الأفعال والأشياء لا لسبب عقلي أو عملي، بل لسبب وهمي واعتقادي. والإنسان البدائي يعتقد أن مخالفة التابو تجلب شراً مستطيراً مثل المرض أو العمى أو الموت. ولا تزال شعوب كثيرة تعتقد أن قتل بعض الحيوانات أو لمس بعض الأشياء مجلبة لبلاء عظيم. وفكرة التابو مقترنة بفكرة التقديس، بمعنى أن الذي ينتهك حرمة الشيء المقدس يعرّض نفسه لغضب الآلهة. وقد طال التابو ضرباً خاصاً من الاتصال الجنسي، هو بالضبط ما يعرف بزنا المحارم. «م».

٥ ـ عمانويل كانط: كبير الفلاسفة الألمان في القرن الثامن عشر (١٧٢٤ ـ ١٨٠٤). والآمر المطلق كما قال به في كتابه **أسس ميتافيزيقيا الأخلاق** هو مفهوم فلسفي أخلاقي يلخِّصه قوله: «تصرَّف دوماً وفق المبدأ الذي تريده أن يصير قانوناً للبشرية جمعاء». «م».

اختفت منذ أمد بعيد ونابت منابها أشكال جديدة؛ مؤسسة لا نعثر لها إلا بعد لأي على آثار مبهمة في ديانة الشعوب المتحضرة الحديثة وفي أعرافها وعاداتها، وقد طرأت عليها تبدلات عميقة حتى لدى الشعوب التي لا تزال تأخذ بها. والحق أن تقدم البشرية الاجتماعي والتقني لم يلحق بالتابو ضرّاً كذاك الذي ألحقه بالطوطم. وقد حاولت في هذا الكتاب أن أستخلص المعنى البدائي للطوطمية من آثارها وبقاياها الطفلية، أي من المظاهر التي تتجلى بها في مجرى نموّ أطفالنا. ويبدو أن الوشائج الوثيقة القائمة بين الطوطم والتابو تقدم لهذه الفرضية أسساً جديدة؛ ولكن حتى على فرض أنه قام الدليل في نهاية المطاف على كون هذه الفرضية بعيدة الاحتمال، فإني لعلى ثقة مع ذلك بأنها ستكون أسهمت، إلى حدّ ما، في تقريب الشقة بيننا وبين واقع اضمحلّ منذ زمن بعيد وبات من العسير غاية العسر تجديد بنائه.

سيغموند فرويد

(١)

الخوف من زنا المحارم

تُعرف المسافة التي قطعها إنسان الأزمنة الأولى، في نموه وتطوره، بفضل الأنصاب والأدوات التي خلَّفها لنا، وبفضل بقايا فنه وديانته وتصوره للحياة، تلك البقايا التي وصلت إلينا إما مباشرة، وإما عن طريق المأثور في الأساطير والخرافات والحكايات، وأخيراً بفضل بقايا طرائقه في التفكير التي يسعنا أن نتعرف قسماتها في أعرافنا وعاداتنا نحن. زد على ذلك أن إنسان الأزمنة الأولى هذا لا يزال، إلى حدّ ما، معاصرنا؛ فما فتئ يوجد إلى اليوم بشر نعدّهم أقرب منا بكثير إلى البدائيين، ونرى فيهم أسلَّاء وأخلافاً مباشرين لأولئك الأسلاف. على هذا النحو نحكم على الشعوب التي توصف بأنها متوحشة وشبه متوحشة، والتي تكتسب حياتها النفسية أهمية خاصة بالنسبة إلينا، إذا استطعنا أن نثبت أنها تؤلف مرحلة سابقة، لم يذهب الزمن بمعالمها، من تطورنا نحن.

لنفرض أن هذا الإثبات قد تمّ؛ فإذا ما أجرينا في هذه الحالة مقارنة بين «سيكولوجيا الشعوب البدائية»، كما تزيح لها عنها النقاب الإثنوغرافيا، وبين سيكولوجيا الأعصبة، كما تستبان من المباحث التحليلية النفسية، كان من المحتَّم أن نلقى بينهما كلتيهما سمات مشتركة عديدة، وأن تتوفر لنا المقدرة على أن نرى في كل منهما، على ضوء جديد، وقائع معروفة من قبل.

لأسباب خارجية وداخلية على حدّ سواء سأختار لتلك المقارنة القبائل التي وصفها لنا الإثنوغرافيون على أنها أكثر القبائل توحشاً وتأخراً وبؤساً: أعني السكان البدائيين لأحدث القارات الخمس سناً، أوستراليا التي حافظت حتى في مجموعتها الحيوانية على قسمات أثرية شتى، انقرض وجودها في أي مكان آخر.

يؤلِّف سكان أوستراليا البدائيون عرقاً على حدة، لا قرابة له جسمانياً أو لغوياً بأي من جيرانه الأدنين، الشعوب الميلانيزية والبولينيزية والماليزية. هؤلاء السكان لا يبتنون منازل ولا أكواخاً متينة، ولا يفلحون الأرض، ولا يربّون أي حيوان أهلي باستثناء الكلب، ويجهلون حتى فن صناعة الفخار، ويتألف قوتهم من لحم ما يقتلونه من الحيوانات، أياً كانت، ومن الجذور التي يقتلعونها من الأرض. وليس لهم ملوك ولا زعماء، ومجلس الكهول هو الذي يقوم على تصريف الشؤون المشتركة. وليس من المحقق أن نعثر لديهم على آثار ديانة ما، في صورة عبادة تؤدَّى لكائنات عليا. أما قبائل الداخل، التي اضطرت، من جراء نقص الماء، إلى أن تخوض الكفاح ضد شروط بالغة القسوة، فتبدو من جميع النواحي أكثر بدائية حتى من القبائل المجاورة القاطنة قرب الساحل.

لا ريب في أنه لا يمكننا أن نتوقع أن يتقيد هؤلاء البؤساء العراة من أكلة لحوم البشر بأخلاق جنسية قريبة من أخلاقنا الجنسية نحن، أو أن يفرضوا على دوافعهم الغريزية قيوداً مسرفة في صرامتها. ومع ذلك، نحن نعلم أنهم يفرضون على أنفسهم تحظيراً بالغ الشدة للعلاقات الجنسية المحرمية INCESTUEUX. بل يبدو أن تنظيمهم الاجتماعي بأسره مرهون بهذا القصد أو مرتبط بتحقيقه.

نجد لدى الأوستراليين، بدلاً من جميع المؤسسات الدينية والاجتماعية المفتقدة لديهم، نظام **الطوطمية**. فالقبائل الأوسترالية تنقسم إلى جماعات أصغر حجماً، هي **العشائر**، التي تحمل كل عشيرة منا اسم **طوطمها**. ما الطوطم؟ إنه بصفة عامة حيوان، حيوان من الحيوانات التي يؤكل لحمها وغير مؤذٍ؛ أو قد يكون بالعكس خطراً ومهاب الجانب، وفي النادر الأندر نباتاً أو قوة طبيعية (مطر، ماء) تربطهما بالجماعة المعنية بجملتها صلة خاصة. والطوطم هو، في المقام الأول، سلف العشيرة؛ وفي المقام الثاني روحها الحامي ووليّ نعمتها الذي يبعث إليها بالنبوءات، والذي يعرف أولادها ولا يفترسهم حتى وإن يكن عظيم الخطورة على أولاد العشائر الأخرى. وعلى هذا، إن من يكون لهم طوطم واحد يترتب عليهم التزام مقدس بالامتناع عن قتل أو (إتلاف) طوطمهم وبالامتناع عن أكل لحمه أو التمتع به بأي صورة أخرى. وأي انتهاك لهذا الالتزام يستتبع آلياً العقاب.

والصفة الطوطمية مباطنة لا لحيوان مفرد بعينه ولا لموضوع مفرد بعينه (من نبات أو قوة طبيعية)، بل لجميع أفراد النوع. وبين الحين والآخر تقام احتفالات يكرِّر فيها أعضاء الجماعة الطوطمية أو يحاكون، برقصات طقسية، حركات طوطمهم وخصائصه.

يُتناقل الطوطم وراثياً، بموجب عمود الأب والأم على حدّ سواء. ومن المُرجح أن التناقل بموجب عمود الأم كان هو الأول في الزمن، ولم يحل محلّه التناقل بموجب عمود الأب إلا في طور متأخر. والتبعية للطوطم هي بمثابة الأساس في جميع الالتزامات الاجتماعية المترتبة على الإنسان الأوسترالي؛ وهي تتخطى من جهة أولى التبعية للقبيلة، وتُنزِل من الجهة الثانية قرابة الدم إلى مرتبة ثانوية[1].

ولا يرتبط الطوطم بالأرض أو بموضع بعينه؛ فأعضاء الطوطم الواحد يمكن أن يحيوا متفرقين عن بعضهم بعضاً وأن يتساكنوا في وئام مع الأفراد التابعين لطوطم مغاير[2].

ويتعيّن علينا الآن ـ وأخيراً ـ أن نشير إلى تلك الخاصية المميِّزة للنظام الطوطمي التي تجعل منه مثاراً لاهتمام المحلل النفسي بصفة خاصة.

١ ـ فريزر(*): **الطوطمية والزواج الخارجي** TOTEMISM AND EXOGAMY، م١، ص ٥٣: «إن العصبية التي يخلقها الطوطم أقوى من عصبية الدم أو الأسرة بالمعنى الحديث للكلمة».

(*) جيمس جورج فريزر: أنتروبولوجي إسكتلندي (١٨٥٤ ـ ١٩٤١). أول من وضع جردة كونية بأساطير الشعوب وطقوسها في سفره الضخم **الغصن الذهبي** في ١٢ مجلداً. من مؤلفاته: **خوف الأموات في الديانة البدائية**، **آلهة السماء**، **الفولكلور في العهد القديم**، **الإنسان والله والخلود**. «م».

٢ ـ إن هذا التلخيص المقتضب للغاية للنظام الطوطمي يستوجب بعض الإيضاحات والتحفظات. فلفظ الطوطم TOTEM أدخله على اللغة، باسم TOTAM، في سنة ١٧٩١ الإنكليزي ج. لونغ(*) مقتبساً إياه عن قبائل الهنود الحمر في أميركا الشمالية. وقد أيقظ الموضوع بحدّ ذاته رويداً رويداً اهتماماً بالغاً في الأوساط العلمية وتأدى إلى بحوث مستفيضة، أخصّ بالذكر منها مؤلف ج. غ. فريزر العظيم، في أربعة مجلدات: **الطوطمية والزواج الخارجي** (١٩١٠)، ومؤلفات أندرو لانغ(**) وبحوثه (وفي مقدمتها **سر الطوطم** THE SECRET OF TOTEM، ١٩٠٥). وإلى الاسكتلندي ج. فرغسون ماك لينان(***) (١٨٦٩ ـ ١٨٧٠) يعود الفضل في إدراك أهمية الطوطمية بالنسبة إلى تاريخ البشرية البدائية. وقد أُكتشفت ولا تزال تُكتشف إلى اليوم مؤسسات طوطمية ليس لدى الأوستراليين وحدهم، بل كذلك لدى هنود أميركا الشمالية، ولدى شعوب الأرخبيل الأوقيانوسي، وفي الهند الشرقية، كما لدى العديد من أقوام أفريقيا. بيد أن بعض الآثار والبقايا، التي يعسر تأويلها، تبيح لنا أن نفترض أن الطوطمية وُجدت أيضاً لدى الشعوب الآرية والسامية البدائية في أوروبا وآسيا،

فحيثما سرى مفعول هذا النظام، اشتمل، بغير ما استثناء إجمالاً، على قانون ينصّ على ما يلي: **إن أعضاء الطوطم الواحد لا يجوز لهم أن يقيموا فيما بينهم علاقات جنسية، ولا يجوز لهم بالتالي الزواج فيما بينهم.** ذلك هو قانون **الزواج الخارجي**، المتلازم والنظام الطوطمي، فلا يفارقه.

مما يحمل علماء كثيرين على أن يروا في الطوطمية مرحلة ضرورية وعامة في التطور البشري.

كيف آل الحال بالبشر البدائيين إلى حبو أنفسهم بطوطم، أي إلى وضع انتسابهم إلى حيوان بعينه في أساس فرائضهم الاجتماعية، وكما سنرى لاحقاً، في أساس تقييداتهم الجنسية؟ تكثر بهذا الصدد النظريات، وقد استعرضها فونت في **علم نفس الشعوب** (المجلد٢: **الأسطورة والدين**)، ولا يبدو أنها آيلة إلى وفاق فيما بينها. وفي نيتي أن أجري على مشكلة الطوطمية دراسة خاصة، بالاستعانة بالمنهج التحليلي النفسي (انظر البحث الرابع من هذا الكتاب).

وليس لأن نظرية الطوطمية هي موضع أخذ وردّ فقط يتعذر صوغ أحكام عامة بصدد الوقائع المرتبطة بها، فما من حكم أو تأويل إلا ويحمل استثناءات واعتراضات. لكن لا يجوز أن يغرب عنا أنه حتى الشعوب الأكثر بدائية ومحافظة هي، بمعنى ما، شعوب هرمة، ولها وراءها تاريخ طويل مديد، تعرّض في أثنائه ما كان بدائياً لديها لتطور وتحريف لا يستهان بهما. وعلى هذا النحو، إن الشعوب التي لا تزال تعتنق إلى يومنا هذا الطوطمية إنما تعتنقها في أشكال بالغة التنوع من الأفول والتفتت والانتقال نحو مؤسسات اجتماعية ودينية أخرى، أو كذلك في أشكال ثابتة مستقرة، ولكن بعيدة بما فيه الكفاية عن شكلها البدائي. ويلزم عن ذلك أنه من الحرج أن نميّز، في الوضع الراهن، بين ما يمثّل صورة أمينة لماضٍ حيّ وبين ما لا يعدو أن يكون تحريفاً ثانوياً له.

(*) جون لونغ: قسّ إنكليزي مجهول تاريخ ميلاده ووفاته. رافق في القرن الثامن عشر تاجراً في رحلة بحرية إلى أميركا، وروى تفاصيل رحلته في كتاب له بعنوان: **مسارات وأسفار مترجم هندي وتاجر مع توصيف لعادات هنود أميركا الشمالية وأعرافهم** (١٧٩١). «م».

(**) أندرو لانغ: أديب وروائي وشاعر إسكتلندي (١٩٤٤ -١٩١٢). اشتهر بوجه خاص بدراساته عن الفولكلور والميتولوجيا وبمحاولته تفسير الدين انطلاقاً من الوسط الطبيعي. له أكثر من مئة مؤلَّف، ومنها: **الأسطورة والطقوس والدين، الميتولوجيا الحديثة، هوميروس والملحمة، الألف ليلة وليلة وألاهيها، أصول الدين، السحر والدين، شكسبير وبيكون والمجهول الكبير، عمر الخيام، سر الطوطم.** «م».

(***) جون فرغسون ماك لينان: إثنولوجي إسكتلندي (١٩٢٧ - ١٨٨١). سعى، انطلاقاً من المعطيات الإثنوغرافية، إلى بيان مسار التطور الاجتماعي والحضاري لتقاليد الزواج، ونحت مفهوم الطوطمية، وميّز ثلاثة أشكال أو ثلاث مراحل من الزواج: زواج عدة رجال من امرأة واحدة، ثم زواج الإخوة من امرأة واحدة، وأخيراً الزواج الأحادي الذي انطلاقاً منه تطورت الأسرة الغربية بدءاً من نهاية القرن الثامن عشر. من أشهر مؤلفاته: **الزواج البدائي، دراسات في التاريخ القديم، عبادة الحيوانات والنباتات**. والإحالة في النص إلى كتابه الأخير هذا. «م».

إن هذا التحظير، المطبَّق بصرامة، حقيق بأن يسترعي الانتباه. فهو لا يمتّ بأي صلة منطقية إلى ما نعرفه عن طبيعة الطوطم وخصائصه، ولسنا نملك فهماً للكيفية التي أمكن له بها أن يتسلل إلى الطوطمية. وعليه، لا يدهشنا أن نجد بعض الباحثين يصادرون على أن هذا الزواج الخارجي لم يكن في بادئ الأمر، ومنطقياً، على صلة بالطوطمية، وإنما أضيف إليها إضافة في وقت لاحق، حينما ظهرت ضرورة فرض قيود زواجية. ومهما يكن من أمر، وسواء أكانت الرابطة بين الزواج الخارجي والطوطمية بعيدة الغور أم لم تكن، فإن هذه الرابطة قائمة وتبدو متينة للغاية.

لنحاول أن نفهم دلالة هذا التحظير على ضوء بعض الاعتبارات:

أ ـ إن انتهاك هذا التحظير لا يعقبه عقاب، آليّ إن جاز القول، للمذنب، نظير ما يحدث عند انتهاك محظورات طوطمية أخرى (وعلى سبيل المثال تحظير أكل لحم الحيوان الطوطمي)، وإنما تبادر القبيلة بأسرها إلى الثأر له، كما لو أن بيت القصيد درء خطر يتهدد الجماعة بكاملها أو تدارك خطيئة تنيخ بثقلها عليها جملةً. هاكم شاهداً أخذناه عن فريزر، وفيه بيان لمدى تشدُّد البدائيين في معاقبة هذه الانتهاكات، التي لا مراء في أنها لا تتصف بالصفة الأخلاقية، طبقاً لمعاييرنا نحن:

«في أوستراليا يُعاقب في العادة الاتصال الجنسي بشخص من عشيرة محظورة بالموت. ومن غير المهمّ أن تكون المرأة منتمية إلى الجماعة المحلية نفسها، أو إلى قبيلة أخرى قبل أن تقع في الأسر في أثناء غارة من الغارات؛ والرجل من العشيرة المذنبة، إذ يستبيح تلك المرأة كما يستبيح زوجته، يُطارد ويقتل من قبل رجال عشيرته، وتشاطره المرأة المصير نفسه. بيد أنه من الممكن أحياناً، وفي حال فلاح الآثمين كليهما في الإفلات من الملاحقة لردح من الزمن، أن تُنتسى الإهانة. وفي الحالات النادرة التي تقع فيها الفاحشة التي نحن بصددها لدى قبيلة تاتا ـ تهي في بلاد الويلز الجديدة الجنوبية[٣]، فإن الرجل يقتل، لكن المرأة تُعضّ وتطعن

٣ ـ بلاد الويلز الجنوبية: هو الاسم الذي يطلق على كبرى الولايات في أوستراليا، وهي تقع في جنوب شرقي الجزيرة الرئيسية. وهي تاريخياً أول دولة أسست في أوستراليا عام ١٧٨٨.«م».

بالرماح في مواضع شتى من جسمها، إلى أن تلفظ الروح أو تكاد؛ والسبب في الامتناع عن قتلها حالاً هو أنها تكون قد فعلت ما فعلته إكراهاً. وحتى فيما يتصل بعلاقات الحب العارضة فإن التقيُّد بمحظورات العشيرة يكون تاماً، وكل انتهاك للتحظير «يُعدّ كبرى الكبائر ويُعاقب بالموت» (هوويت)[٤].

ب ـ بما أن القصاص عينه ينزل بالمغامرات الغرامية العابرة، أي التي لا يعقبها إنجاب، فإنه من المستبعد أن تكون اعتبارات عملية هي التي أملت فرض المحظورات.

ج ـ بما أن الطوطم وراثي ولا يطرأ عليه أي تعديل من جراء الزواج، فإنه من السهل رصد نتائج هذا الحظر في حالات الوراثة الأموية. فإن كان الرجل ينتمي، مثلاً، إلى عشيرة طوطمها هو القنغر وتزوَّج من امرأة، طوطم عشريتها هو طائر الأمو، فإن جميع الأولاد، من ذكور وإناث، سيصيرون من طوطم الأمو. وعليه، إن الابن الذي قد يُنجب من هذا الزواج سيكون محالاً عليه أن يقيم علاقات محرمية مع أمه ومع أخته الأمو مثله[٥].

د ـ لكن حسبنا أن نلقي نظرة متأنية لنتبيَّن أن الزواج الخارجي الذي يؤلِّف جزءاً لا يتجزأ من النظام الطوطمي تترتب عليه نتائج أخرى ويرمي إلى أهداف أخرى غير مجرد تحظير العلاقة المحرمية بالأم والأخت. فهو يحظر على الرجل

---

٤ ـ فريزر، المصدر الآنف الذكر، م١، ص٥٤ (والشاهد الأخير يقبسه فريزر من و. هوويت(*) في (**التقرير السنوي لمعهد سميثسونيان لعام** ١٨٨٣). هامش الترجمة الفرنسية الجديدة.

(*) ألفريد وليم هوويت: مستكشف وأنتروبولوجي أوسترالي (١٨٣٠ ـ ١٩٠٨). درس ثقافة سكان أوستراليا الأصليين، ولا سيما علاقات الزواج والقرابة لديهم. من مؤلفاته: **قبائل السكان الأصليين في جنوب شرق أوستراليا**. والإحالة في النص إلى تقرير له صادر عن معهد سميثسونيان الأميركي عام ١٨٨٣. «م».

٥ ـ بيد أن هذا الحظر لا يمنع الأب، وهو من طوطم القنغر، من أن يقيم علاقات محرمية مع بناته اللواتي هنّ من الأمو. وفي الوراثة الأبوية للطوطم سيكون الأب والأولاد قنغريين: وفي هذه الحال لن يكون مباحاً للأب أن يقيم علاقات محرمية مع بناته، ولكن سيكون في مستطاع الابن أن يقيم علاقات من هذا القبيل مع الأم. ونتائج الحظر الطوطمي هذه تظهِر أن الوراثة الأموية أقدم عهداً من الوراثة الأبوية، إذ لدينا أكثر من سبب يحملنا على الافتراض أن هذه المحظورات تستهدف في المقام الأول الحفزات المحرمية عند الابن.

الاتصال الجنسي بأي امرأة أخرى من جماعته، أي بعدد من النساء ممن لا تربطه بهن أي قرابة دم، وإن اعتبرن مع ذلك قريبات له بالعصب. والتعليل السيكولوجي لهذا التقييد المدهش، الذي يجاوز كل ما يمكن أن يُقارن به لدى الشعوب المتحضرة، لا يتضح للعيان من الوهلة الأولى. والشيء الوحيد الأكيد هو أن دور الطوطم (الحيوان)، بصفته الجَدّ الأول، يُحمل على محمل الجِدّ العظيم في هذا التحظير. فجميع الذين ينحدرون من طوطم واحد متحدون دوماً، ويؤلفون أسرة تُعدّ فيها درجات القرابة، مهما تكن بعيدة، مانعاً مطلقاً للاتصال الجنسي.

على هذا النحو يبدو هؤلاء المتوحشون وكأنما يتسلط عليهم خوف سافر من زنا المحارم، وحساسيتهم شديدة الإرهاف بالعلاقات المحرمية. وهذا الخوف وهذه الحساسية مرتبطان بخاصية لا نستطيع لها فهماً ومؤداها أن قرابة الدم الفعلية قد جرى استبدالها بالقرابة الطوطمية. على أنه ينبغي لنا أن نحاذر من الغلو في هذه المقابلة بين كلا النوعين من القرابة، ويجب أن يكون ماثلاً في أذهاننا أن زنا المحارم الفعلي لا يؤلِّف، في ظل التحظير الطوطمي، إلا حالة خاصة.

كيف حلّت الجماعة الطوطمية محل الأسرة الفعلية؟ هذا لغز قد لا يكون أمامنا من سبيل إلى حلّه إلا بعد أن نفهم جيداً طبيعة الطوطم. والحق أنه قد لا يكون أمامنا مناص من الافتراض بأن إطلاق بعض الحرية في المعاشرة الجنسية بحيث تتخطى حدود الزواج من شأنه أن يزرع الشكوك بصدد قرابة الدم والعصب الواحد، ويتيح بالتالي تحاشي جرم الزنا بالمحارم، وهذا ما يوجب علينا أن نبحث عن سبب آخر للتحظير. ولكن من الممكن الردّ على افتراض كهذا بأن عادات الأوستراليين تنطوي على شروط اجتماعية ومناسبات احتفالية لا يُعترف فيها للرجل بالحقّ الحصري في المرأة كزوجة له.

تتسم لغة هذه القبائل الأوسترالية(٦) بخاصية ذات صلة بكل تأكيد بهذه

٦ ـ وكذلك غالبية الشعوب الطوطمية.

الواقعة. فالتسميات التي تعتمدها في الإشارة إلى روابط القرابة تتصل بالعلاقات لا بين فردين، بل بين فرد وجماعة؛ وبحسب تعبير السيد ل. هـ. مورغان[٧]، تؤلف هذه التسميات نظاماً «تصنيفياً». وهذا معناه أن الإنسان يطلق اسم الأب لا على ذلك الذي أنجبه فحسب، بل كذلك على كل رجل كان يمكن، بحسب أعراف القبيلة، أن يتزوج أمه بدون انتهاك لعادات القبيلة؛ ويطلق اسم **الإخوة والأخوات** لا على أولاد الوالدين الحقيقيين فحسب، بل كذلك على أولاد جميع الأفراد الآخرين الذين كان من الممكن أن يكونوا والديهم، إلخ. وعلى هذا، إن أسماء القرابة التي يتبادلها أوستراليان فيما بينهما لا تسمي بالضرورة قرابة دم قائمة بينهما، كما الحال في لغتنا نحن؛ أو قل إنها تسمّي علاقات اجتماعية أكثر مما تسمّي علاقات فيزيقية. وإننا لنجد شيئاً يشابه نظام التصنيف هذا في حضارتنا في غرف الأطفال حيث يسمّي هؤلاء جميع أصدقاء والديهم وصديقاتهم باسم «عمي» و«خالتي»، كما أننا نستخدم التسميات نفسها بمعنى مجازي حينما نتكلم عن «الإخوة في أبولون»[٨] و«الأخوات في المسيح».

إن هذه التعابير التي تبدو لنا غاية في الغرابة قابلة بسهولة للتعليل، متى ما رأينا فيها مخلفات وصفات للمؤسسة التي سمّاها الموقَّر ل. فيزون[٩] «الزواج الجماعي» والتي بموجبها يمارس عدد من الأزواج حقوقاً زوجية على عدد من النساء. والأولاد الذين يُنجبون من هذا الزواج الجماعي يتعيَّن عليهم بطبيعة الحال أن يعتبروا أنفسهم إخوة وأخوات، وحتى إن لم يكونوا من أم واحدة، وأن يعدّوا جميع رجال الجماعة آباء لهم.

---

٧ ـ لويس هنري مورغان: أنتروبولوجي أميركي (١٨١٨ ـ ١٨٨١). وضع تصوراً نشوئياً وماركسياً للأنتروبولوجيا الاجتماعية، وأرّخ للمجتمع البدائي، وله دراسة مشهورة بعنوان: «**المجتمع القديم، مباحث في خطوط التقدم البشري من الوحشية، عبر الهمجية، إلى الحضارة**». «م».

٨ـ أبولون (= بعل): إله النور والفن وابن زفس في الميتولوجيا اليونانية. «م».

٩ ـ لوريمر فيزون: قسّ وصحفي وأنتروبولوجي أوسترالي (١٨٣٢ ـ ١٩٠٧). تعاون مع الأنتروبولوجي ألفريد هوويت وأصدر معه كتاباً عن قبائل كاميلاروا وكورنائي. وله دراسات عن سكان جزر فيجي الأوقيانوسية في المحيط الهادي. «م».

على الرغم من أن بعض الباحثين، ومنهم مثلاً وسترماك[١٠] في كتابه **تاريخ الزواج**، يأبون التسليم بالنتائج التي استخلصها غيرهم من الأسماء التي تشير إلى قرابات الجماعة، فإن الباحثين الذين درسوا أكثر من غيرهم البدائيين الأوستراليين يتفقون على أن يروا في أسماء القرابة التصنيفية بقيا متخلفة من العهد الذي كان فيه الزواج الجماعي ساري المفعول. وبحسب ما يذهب إليه سبنسر[١١] وجيلن[١٢]، فإن شكلاً معيَّناً من الزواج الجماعي لا يزال قائماً إلى اليوم لدى قبائل الأورابونا والدييري[١٣]. وعليه، يكون الزواج الجماعي قد سبق في الظهور الزواج الفردي لدى هذه الأقوام، ولم يختفِ من الوجود بدون أن يترك آثاراً في اللغة وفي العادات.

لكن إذا وضعنا الزواج الجماعي موضع الزواج الفردي، فإن التشدد المسرف في الظاهر الذي نلحظه لدى هذه الأقوام في تحظير زنا المحارم يغدو مفهوماً. فالزواج الخارجي الطوطمي وتحظير المعاشرة الجنسية بين أعضاء العشيرة الواحدة يبدو وكأنه أنسب وسيلة للحؤول دون زنا المحارم الجماعي؛ وسيلة اعتمدت في عصر ناءٍ واستمرت على قيد الوجود ردحاً طويلاً من الزمن بعد زوال الأسباب التي ولَّدتها.

إذا تهيأ لنا أننا فهمنا على هذا النحو أسباب التقييدات الزواجية المعمول بها لدى بدائيي أوستراليا، فعلينا أيضاً أن نعلم أن الشروط الفعلية تتسم بقدر أكبر

---

١٠ ـ إدوارد وسترماك: أنتروبولوجي فنلندي (١٨٦٢ ـ ١٩٣٩). له دراسات عن الزواج الخارجي وزنا المحارم. من مؤلفاته: **أصل الأفكار الأخلاقية وتطورها**، **طقوس الزواج في المغرب**، **تاريخ الزواج**. «م».

١١ ـ بالدوين سبنسر: أنتروبولوجي بريطاني (١٨٦٠ ـ ١٩٢٩). تأثر بالنظرية الداروينية، وتولى إدارة متحف فكتوريا القومي. ذهب في بعثة إلى أوستراليا ودرس حيواناتها، وأصدر عام ١٨٩٩ كتاباً أصاب شهرة عن **القبائل الأصلية في أوستراليا الوسطى** (١٨٩٩). وتعاون مع فرنسيس جيلن في إصدار دراستين: **قبائل شمال أوستراليا الوسطى** (١٩٠٤) **وعبر أوستراليا** (١٩١٢).

١٢ ـ فرنسيس جيمس جيلن: أنتروبولوجي وإثنولوجي أوسترالي (١٨٥٥ـ ١٩١٢). وعدا الدراستين المشار إليهما أعلاه صدرت له بعد وفاته مراسلاته مع بالدوين سبنسر تحت عنوان **عزيزي سبنسر**. «م».

١٣ ـ **القبائل الأصلية في أوستراليا الوسطى** THE NATIVE TRIBES OF CENTRAL AUSTRALI، لندن ١٨٩٩.

بكثير من التعقيد الذي يبدو للوهلة الأولى وكأنه عصيّ على التفكيك. وبالفعل، لا وجود إلا لقبائل أوسترالية قليلة التعداد لا تعرف من تحظير آخر غير ذاك الذي تفرضه الحدود الطوطمية. فأغلب هذه القبائل منظَّمة على نحو تنقسم معه أولاً إلى فخذين يقال لهما الطبقتين الزواجيتين (PHRATRIES كما يسمِّيها الباحثون الإنكليز). وكل واحدة من هاتين الطبقتين تتقيد بقاعدة الزواج الخارجي وتتألف من عدد معلوم من الجماعات الطوطمية. وبصفة عامة تنقسم كل طبقة زواجية إلى فصيلتين، بحيث تتألف القبيلة بأسرها على هذا النحو من أربع فصائل؛ ويترتب على ذلك أن الفصائل تشغل محلاً وسطاً بين الطبقات الزواجية والجماعات الطوطمية.

على هذا يمكن وضع الرسم البياني التالي للمخطط النموذجي ـ الذي غالباً ما يتمّ تطبيقه في الواقع ـ لتنظيم القبيلة الأوسترالية:

طبقات زواجية

ب أ
ح ز و هـ
٦ ٥ ٤ ٣ ٢ ١ م ل ك ي ط ح

إن الجماعات الطوطمية الاثنتي عشرة تجتمع كما نرى في أربع فصائل

١٤ ـ إن عدد الطواطم يجري اختياره اعتباطياً.

وطبقتين. وجميع التفريعات تتقيد بقاعدة الزواج الخارجي(١٤). والفصيلة ج تؤلف وحدة زواجية خارجية مع الفصيلة هـ، والفصيلة د تؤلف وحدة متماثلة مع الفصيلة و. والنتيجة التي تتأدى إليها هذه المؤسسات، وبالتالي اتجاهها وميلها، لا يحيط بها شكّ: فهي تفيد في فرض تحديد جدِّيّ على الاختيار الزواجي والحرية الجنسية. ولو لم يكن هناك سوى الجماعات الطوطمية الاثنتي عشرة، لكان في مستطاع كل عضو في كل جماعة (على فرض أن كل جماعة تتألف من عدد متساوٍ من الأفراد) أن يختار ١١ من أصل ١٢ من نساء القبيلة، لكن وجود الطبقتين الزواجيتين يحدّ عدد النساء، اللواتي يمكن أن يقع عليهن اختيار كل عضو، بـ ٦ من أصل ١٢، أي بالنصف: فالرجل الذي ينتمي إلى الطوطم ح لا يمكن أن يتزوج إلا امرأة تنتمي إلى الجماعات ١ ـ ٦. والتفرع إلى فصيلتين يخفض الاختيار إذ يحدّه بـ ٣ من أصل ١٢، أي الربع: فالرجل الذي ينتمي إلى الطوطم لا يمكنه أن يختار امرأته إلا من بين النساء اللواتي ينتمين إلى الجماعات ٤، ٥، ٦.

إن العلاقات التاريخية القائمة بين الطبقات الزواجية، التي يصل تعدادها لدى بعض القبائل إلى ثمانٍ، وبين الجماعات الطوطمية لم تتوضح بعد. على أن الواضح هو أن هذه المؤسسات تنشد الهدف نفسه الذي ينشده الزواج الخارجي، بل تسعى حتى إلى تخطيه. لكن على حين أن الزواج الخارجي الطوطمي يعطي انطباعاً بأنه ناشئ عن مبدأ مقدس، لا يعرف أحد كيف رأى النور، ويأخذ بالتالي مظهر عرف وعادة، فإن المؤسسات المعقدة التي تؤلفها الطبقات الزواجية، بتفريعاتها والشروط المرتبطة بها، تبدو أنها حصيلة تشريع واعٍ وقصدي أخذ على عاتقه فيما يظهر تعزيز تحظير زنا المحارم، وعلى الأرجح لأنَّ التأثير الطوطمي كان بدأ يضعف. وعلى حين أن النظام الطوطمي يؤلِّف، كما بتنا نعلم، أساس جميع الالتزامات الاجتماعية الأخرى للقبيلة وتقييداتها الأخلاقية، فإن دور الطبقة الزواجية يقتصر بصفة عامة على تنظيم الاختيار الزواجي وحده.

في أثناء التعزيز اللاحق لنظام الطبقات الزواجية يظهر الميل إلى توسيع التحظير

الذي يطال زنا المحارم الطبيعي وزنا محارم الجماعة ليشمل الزيجات بين الأقارب الأبعدين للجماعة؛ وذلك هو عين التدبير الذي اعتمدته الكنيسة الكاثوليكية أصلاً حينما وسَّعت التحظير الذي كان يطال الزيجات بين الإخوة والأخوات ليشمل الزيجات بين أبناء العم، وتبريراً لتدبيرها هذا اخترعت درجات القرابة الروحية[١٥].

ليس لنا من مصلحة في أن ندخل في لبّ تفاصيل المناقشات المعقدة والمفتقدة للوضوح التي دارت حول أصل الطبقات الزواجية ومدلولها، وكذلك حول علائقها بالطوطم. وحسبنا أن ننوّه بمدى الحرص الذي يبديه الأوستراليون وأقوام بدائية أخرى في تطبيق تحظير المحارم[١٦]. بل يسعنا القول إن هؤلاء البدائيين أكثر وسوسة منا نحن أنفسنا من هذا المنظور. ومن المحتمل أن تعرُّضهم أكثر منا لإغراء زنا المحارم يجعلهم بحاجة إلى حماية أنجع من هذه الإغراءات.

غير أن رهاب زنا المحارم، الذي هو من العلامات الفارقة لهذه الأقوام، لم يقنع بإنشاء تلك المؤسسات التي تقدَّم بنا وصفها والتي تبدو لنا موجَّهة بصورة رئيسية ضد محارم الجماعة. بل ينبغي أن نضيف طائفة بكاملها من «الأعراف» التي ترمي إلى منع المعاشرة الجنسية الفردية بين الأقارب الأقربين، على منوال ما يجري عندنا نحن، والتي تتقيد بها تلك الأقوام بصرامة دينية. والهدف الذي تنشده هذه الأعراف يكاد لا يرقى إليه شكّ. والباحثون الإنكليز يطلقون عليها اسم AVOIDANCES (أي ما ينبغي تحاشيه). وهي تجاوز في انتشارها الأقوام الطوطمية الأوسترالية. وسأرجو القارئ فقط أن يكتفي هنا ببعض المقتطفات

١٥ ـ مادة الطوطمية في **الموسوعة البريطانية**، الطبعة ١١، ١٩١١ (أ. لانغ).

١٦ ـ لم تُلفت الأنظار إلى هذه النقطة إلا مؤخراً في مقالة لستورفر(*) بعنوان: **حول الموقف الغريب لقتل الأب** (**«كتابات في علم النفس التطبيقي»**، فيينا ١٩١٢).

(*) أدولف ستورفر: محام روماني (١٨٨٨ ـ ١٩٤٤). انتمى إلى الحركة التحليلية النفسية الفييناوية. هرب من الاضطهاد النازي إلى شنغهاي عام ١٩٣٨، ثم إلى أوستراليا حيث تولى نشر كتب فرويد. «م».

الجزئية من الوثائق الوفيرة التي نحوزها حول هذا الموضوع.

تستهدف هذه التحظيرات التقييدية في ميلانيزيا صلات الأبناء بالأم والأخوات. وهكذا، إن الصبي في ليبرز آيلاند، وهي إحدى جزر الهبريدس الجديدة[١٧]، متى ما بلغ سناً معيَّنة، يترك البيت الأموي ويذهب للإقامة في الدار المشتركة CLUB حيث ينام ويتناول وجبات طعامه. ويظلّ في استطاعته أن يزور بيته وأن يأتيه مطالباً بالقوت؛ ولكن حينما تكون أخته حاضرة فيه يتعيَّن عليه أن يغادره بدون أن يصيب طعاماً؛ وإذا لم تكن إحدى أخواته حاضرة كان له أن يتناول طعامه جالساً على مقربة من الباب. وإذا التقى الأخ والأخت اتفاقاً خارج البيت، فعلى هذه أن تولي الأدبار أو أن تختبئ. وحينما يتعرف الصبي فوق الرمال آثار قدميْ إحدى أخواته، لا يجوز له أن يقتفيها. ويسري التحظير نفسه على الأخ. ولا يجوز للصبي حتى أن يتلفظ باسم أخته، وعليه أن يحاذر التلفظ بكلمة من اللغة الدارجة إذا كانت هذه اللفظة تؤلف جزءاً من اسم الأخت. وهذا التحظير، الذي يسري مفعوله منذ الاحتفال الطقسي بالبلوغ، ينبغي أن يراعى مدى الحياة. والتنائي بين الأم وابنها يزيد مع السنين، على أن الأم تُلزم بتقييدات أوسع من تلك التي يُلزم بها الابن. فحينما تأتيه بشيء ليأكله، لا تقدِّم له الطعام مباشرة، بل تكتفي بأن تضعه أمامه؛ وهي لا تخاطبه أبداً بلا كلفة، بل تستخدم ضمير المخاطب بالجمع بدلاً من ضمير المخاطب بالمفرد عندما تتوجه إليه بالكلام (مستخدمة بطبيعة الحال ألفاظاً تطابق الضميرين «أنت» و«أنتم» التي نستخدمها نحن). ويسري مفعول هذه العادات نفسها في كاليدونيا الجديدة. وعندما يلتقي أخ وأخت، فعلى هذه أن تختبئ في الدغل، وعليه هو أن يتابع طريقه بدون أن يلتفت نحوها[١٨].

---

١٧ ـ هو الاسم الذي أطلقه المستعمرون على مجموعة من الجزر في المحيط الهادي الجنوبي تعرف اليوم، بعد استقلالها، بجمهورية فانواتو. «م».

١٨ ـ ر. هـ. كودرينغتون: **الميلانيزيون**(*)، في فريزر: **الطوطمية والزواج الخارجي**، م١، ص ٧٧.

(*) روبرت كودرينغتون: قسّ وأنتروبولوجي بريطاني (١٨٣٠ ـ ١٩٢٢). كان أول من درس المجتمع والثقافة الميلانيزيين. من مؤلفاته: **اللغات الماليزية والماليزيون: دراسات أنتروبولوجية وفولكلورية**. «م».

في شبه جزيرة الغزلان في بريطانيا الجديدة يجب أن تمتنع الأخت، متى ما تزوجت، عن توجيه الكلام إلى أخيها؛ وبدلاً من أن تلفظ اسمه ينبغي أن تشير إليه تورية[١٩].

يسري التحظير نفسه، في مكلمبورغ الجديدة، لا على الأخ والأخت فحسب، بل كذلك على ابن العم وابنة العم. فلا يجوز لهما أن يقتربا واحدهما من الآخر، ولا أن يتصافحا باليد، ولا أن يتبادلا الهدايا؛ وإذا أرادا التكلم، كان عليهما أن يفعلا ذلك عن بُعد عدة خطى. وزنا المحارم بالأخت يعاقب بالشنق[٢٠].

في جزر فيجي تطبَّق هذه التحظيرات بصرامة متناهية؛ وهي تسري لا على أقرباء العصب الواحد فحسب، بل كذلك على الإخوة والأخوات في الجماعة. ومما يبعث على الدهشة أن نعلم أن هؤلاء البدائيين يقيمون حفلات طقسية للتهتك الجماعي تتمّ في أثنائها المعاشرة الجنسية المضروب عليها في غير هذه الحال حظر شديد. ولكن في وسعنا أيضاً، بدلاً من أن نعجب لهذا التناقض، أن نستخدمه في تفسير الحظر نفسه[٢١].

يطال التحظير، لدى قبائل الباطا في صوماطرة، جميع درجات القرابة القريبة. فمن الإخلال الصارخ مثلاً بأصول اللياقة أن يصحب الفرد من الباطا أخته إلى اجتماع ما. والأخ من الباطا يشعر بالحرج في معشر أخته، وإن بحضور أشخاص آخرين. وعندما يدلف الأخ إلى البيت، تؤثر الأخت أو الأخوات الانسحاب منه. كذلك إن الأب لا يختلي أبداً بابنته، كما لا تختلي الأم بابنها. ويضيف المبشِّر الهولاندي، الذي روى

---

١٩ ـ فريزر، المصدر نفسه، ص ١٢٤، نقلاً عن كلاينتشن(*): **سكان ضفاف جزيرة الغزلان**.

(*) أوغست كلاينتشن: أنتروبولوجي ألماني. عزا فرويد إليه خطأ أبوة كتاب **سكان ضفاف جزيرة الغزلان** الذي يؤكد ناشر المؤلفات الكاملة لفرويد بالإنكليزية أن المرجع الصحيح للنص الذي يقتبسه فريزر هو: **ثلاثون عاماً في بحار الجنوب** من تأليف ريشارد باركنسون. هامش الترجمة الفرنسية الجديدة.

٢٠ ـ فريزر، المصدر نفسه، م٢، ص١٣١، نقلاً عن ب.ج بيكل(*) في مجلة **أنتروبوس**.

(*) الإحالة هنا إلى مقال الأنتروبولوجي الألماني ب. ج بيكل: **أسماء القرابة في مكلمبورغ الجديدة الوسطى**. «م».

٢١ ـ فريزر، المصدر نفسه، م٢، ص ١٤٧، نقلاً عن الموقَّر ل. فيزون.

هذه الوقائع، قوله إنه لا يجد مناصاً من الإقرار بكل أسف بأن لها ما يبررها. فمن المسلَّم به لدى هؤلاء القوم أن الخلوة بين رجل وامرأة لا مناص من أن تتأدى إلى علاقة حميمة في غير محلها بينهما. وبما أن هؤلاء القوم يتوقعون أن تُنزل بهم أقسى العقوبات وأن تترتَّب عليهم أوخم العواقب إذا ما ارتكبوا خطيئة الاتصال الجنسي بالأقارب الأقربين، فمن الطبيعي أن يفكروا باتقاء شر أي إغراء ممكن بتحظيرات من ذلك القبيل[٢٢]. فلدى قبائل البارونغو في خليج ديلاغوا، في أفريقيا، تُفرض أصرم الاحتياطات على الرجل تجاه زوجة ابن حميه، أي زوجة أخي زوجته هو. فحينما يلتقي الرجل في مكان ما هذه القريبة، الخطِرة بالنسبة إليه، يتحاشاها بكل حذر. وهو لا يجرؤ على أن يأكل وإياها من قصعة واحدة، ولا يكلمها إلا مرتجفاً، ولا يعزم على الدنو من بيتها ولا يحييها إلا بصوت لا يكاد يسمع[٢٣].

تعرف قبائل الأكامبا (أو الواكامبا) في أفريقيا الشرقية الإنكليزية تحظيراً كان لنا أن نتوقع انتشاره على نطاق أوسع. ففي الفترة الفاصلة بين البلوغ والزواج يتعيَّن على البنت أن تتحاشى بكل عناية أباها. فهي تختبئ حينما تلتقيه في الطريق، ولا تسعى أبداً إلى الجلوس بجانبه، وتسلك هذا المسلك إلى يوم خطوبتها. ولكن بدءاً من يوم زواجها تغدو العلاقات بينها وبين أبيها حرة[٢٤].

معلوم أن التحظير الأكثر انتشاراً والأشد صرامة والأكثر إثارة للاهتمام، حتى بالنسبة إلى الشعوب المتمدينة، هو ذاك الذي يطال العلاقات بين الصهر والحماة. والحال أن هذا التحظير معتمد لدى جميع الأقوام الأوسترالية، ولكنه ملحوظ أيضاً لدى الأقوام الميلانيزية والبولينيزية، ولدى زنوج أفريقيا، أي حيثما وجدت آثار للطوطمية ولقرابة الجماعة، وربما أيضاً في أماكن أخرى. ونجد لدى بعض هذه الأقوام تحظيرات مماثلة تطال العلاقات العادية بين المرأة وحميها، ولكن هذه

٢٢ ـ فريزر، المصدر نفسه، م٢، ص١٨٩.

٢٣ ـ فريزر، المصدر نفسه، م٢، ص ٢٨٨، نقلاً عن جونو(*).

(*) هنري جونو: مبشِّر وأنتروبولوجي سويسري (١٨٦٣ ـ ١٩٣٤). درس قبائل أفريقيا الجنوبية، ولا سيما قبائل التسونغا. «م».

٢٤ ـ فريزر، المصدر نفسه، م٢، ص ٤٢٤.

التحظيرات ليست على مثل تلك الدرجة من العموم والجدّ التي وجدنا عليها التحظيرات المشار إليها آنفاً. وفي بعض الحالات المنفردة يسري آمر التحاشي على الحمو والحماة معاً.

وبما أن الانتشار الإثنوغرافي لتحظير العلاقات بين الحماة والصهر لا يهمنا بقدر ما يهمنا مغزى التحظير بحدّ ذاته، فسأقنع هنا أيضاً بإيراد بعض الأمثلة.

إن هذه التحظيرات بالغة الصرامة والقسوة في جزر بانكو. فعلى الصهر والحماة أن يتحاشيا الالتقاء عن مسافة قريبة. فإذا ما التقيا اتفاقاً في الطريق، كان على الحماة أن تتنحى وتدير ظهرها إلى أن يتخطاها الصهر، أو بالعكس.

وفي فانا لافا (بورت باتيسون) لا يطأ الصهر الشاطئ بقدميه، بعد مرور حماته عليه، قبل أن يمحو المدّ أثر خطاها على الرمل. ولا يجوز أن يتخاطبا إلا عن مسافة، ومن المسلَّم به أنه لا يجوز لأي منهما أن ينطق باسم الآخر[٢٥].

في جزر سليمان لا يحق للرجل، بعد زواجه، أن يرى حماته أو أن يكلمها. وعندما يلتقي بها يتظاهر بأنه لا يعرفها ويطفق يعدو بأسرع ما يمكن، إلى أن يتوارى عن الأنظار[٢٦].

ويقتضي العرف لدى قبائل الزولو أن يخجل الرجل من حماته وأن يفعل كل ما في مستطاعه ليتفادى معشرها. فهو لا يدلف إلى الكوخ إن كانت موجودة فيه، وعندما يلتقيها يختفي كلاهما خلف شجرة، ويضع الرجل ترسه أمام وجهه. وإذا تعذّر عليهما التحاشي، تعقد المرأة حول رأسها خصلة من العشب تقيُّداً منها بالأصول. وأما تصريف العلاقات فيما بينهما فيتولاه شخص ثالث، أو

---

٢٥ ـ فريزر، المصدر نفسه، م٢، ص ٧٦.

٢٦ ـ فريزر، المصدر نفسه، م٢، ص ١١٧، نقلاً عن ك. ريبه(*): **سنتان لدى آكلي لحوم البشر في جزر سليمان** (١٩٠٥).

(*) كارل ريبه: مستكشف وإثنولوجي ألماني (١٨٦٠ ـ ١٩٣٤). اختصّ بدراسة حشرات البحار الجنوبية ونشر كتاباً عن رحلته إلى جزر سليمان التي تتألف من اثنتي عشرة جزيرة رئيسية ونحو من ألف جزيرة صغيرة في الأرخبيل الأوقيانوسي. «م».

يتخاطبا بعالي صوتهما حينما يفصل بينهما حاجز طبيعي. ولا يجوز لأي منهما أن يتلفظ باسم الآخر[٢٧].

ولدى البازوغا، وهي قبيلة زنجية تقيم في منطقة منابع النيل، لا يجوز للرجل أن يكلّم حماته إلا إذا كانت موجودة في غرفة أخرى من البيت وبشرط ألا يراها. وتستفظع هذه القبيلة زنا المحارم إلى حدّ معاقبته حتى لدى الحيوانات الأهلية[٢٨].

وعلى حين أن الغرض من التحظيرات الأخرى التي تطال العلاقات بين أقرباء العصب الواحد ومغزاها لا يرقى إليهما شكّ، إذ يرى جميع المراقبين في هذه التحظيرات إجراءات وقائية ضد زنا المحارم، فإن التحظيرات التي تطال العلاقات بالحماة غير محققة الدلالة إلى هذا الحدّ، ويذهب بعض الباحثين في تأويلها مذهباً مغايراً تماماً. فقد رأوا، وبحقّ، أنه مما لا يعقل أن تبدي جميع تلك الأقوام خوفاً عظيماً إلى هذا الحدّ إزاء الإغراء المتجسد في امرأة مسنة قابلة لأن تعامِل الرجل المعني، وإن لم تكن أماً له، وكأنه ابن لها[٢٩].

الاعتراض عينه وجّه إلى تصور فيزون. فقد لفت المعترضون الانتباه إلى الثغرات الموجود في بعض أنظمة الطبقات الزواجية، والمتمثلة في أن هذه الأنظمة لا تجعل بحكم المستحيل نظرياً الزيجات بين الأصهار والحموات، مما استوجب فرض تدبير احتياطي خاص ضد هذا الاحتمال.

يعلل السير جون لوبوك[٣٠] (في كتابه **أصل الحضارة** ORIGIN OF

---

٢٧ ـ فريزر، المصدر نفسه، م٢، ص ٣٨٥.

٢٨ ـ فريزر، المصدر نفسه، ص ٤٦١.

٢٩ ـ كراولي[*] **الوردة الروحانية** THE MYSTIC ROSE، ص ٤٠٥، لندن ١٩٠٢.

(*) إرنست كراولي: صحفي وأنتروبولوجي بريطاني (١٨٦٧ ـ ١٩٢٤). شارك في **موسوعة الدين والأخلاق** بعدة بحوث أنتروبولوجية. واشتهر بكتابه: **الوردة الروحية: دراسة عن الزواج البدائي**. «م».

٣٠ ـ جون لوبوك: مؤرخ وسياسي وعالم طبيعيات بريطاني (١٨٣٤ ـ ١٩١٣). له نحو من خمسة وعشرين كتاباً وأكثر من مئة بحث علمي. اهتم بعلم الآثار وعلم الحشرات. وانتصر لآراء تشارلز داروين، وميّز في العصر الحجري بين مرحلتين: عصر الإنسان الصياد والقطّاف، وعصر الإنسان الزرّاع والمربي للحيوانات. من أشهر مؤلفاته: **أزمنة ما قبل التاريخ، أصل الحضارة، عن الحيوانات: حواسها وغرائزها وذكاؤها**. «م».

(CIVILISATION) موقف الحماة هذا إزاء الصهر بواقعة الزواج عن طريق «الخطف» لدى البدائيين (MARIAGE CAPTURE). «فما دام خطف النساء قائماً فعلياً، فما كان للوالدين إلا أن يتميَّزا غيظاً. ولكن حين لم يبقَ من هذا الشكل من الزواج سوى رموزه، اتخذ غيظ الوالدين بدوره طابعاً رمزياً، فاستمر العرف الذي تكلمنا عليه على قيد الوجود حتى بعد انتساء أصله». وقد كان سهلاً على كراولي بالمقابل أن يثبت أن محاولة التعليل هذه لا تقيم اعتباراً لتفاصيل الوقائع المرصودة.

يرى إ. ب تايلور[٣١] أن موقف الحماة من الصهر ما هو إلا شكل من «عدم الاعتراف» (CUTING) بهذا الأخير من قبل أسرة زوجته. فالرجل يُعدّ غريباً، وهذا إلى حين إنجاب الطفل الأول. ولكن حتى إذا صرفنا النظر عن الحالات التي لا يؤدي فيها تحقيق هذا الشرط الأخير إلى رفع التحظير، فإن تأويل تايلور يشكو من عيب آخر: فهو لا يفسِّر لماذا مسَّت الحاجة إلى تحديد طبيعة العلاقات بين الصهر والحماة على نحو دقيق واضح؛ ومن ثم، إنه يدع جانباً العامل الجنسي ولا يأخذ في الحسبان عنصر الاشمئزاز شبه الديني كما يترجم عن نفسه في تحظير العلاقات المشار إليها[٣٢].

سئلت امرأة من الزولو عن أسباب الحظر فأعطت هذا الجواب الذي أملاه عليها اعتبار اللياقة والرهافة: «لا يجوز له أن يرى الثديين اللذين أرضعا زوجته»[٣٣].

٣١ ـ إدوارد بورنت تايلور: أنتروبولوجي بريطاني (١٨٣٢ ـ ١٩١٧). كان من أوائل من اعتبر الحضارة ظاهرة إنسانية عامة ولا تقتصر على العرق الأبيض. من أشهر مؤلفاته **الحضارة البدائية**. وفرويد يحيل في النص قارئه إلى بحث كان نشره في **مجلة المعهد الأنتروبولوجي** سنة ١٨٩٩ تحت عنوان: **منهج للبحث في موضوع تطور المؤسسات**. «م».

٣٢ ـ كراولي، المصدر نفسه، ص ٤٠٧.

٣٣ ـ كراولي، المصدر نفسه، ص ٤٠١، نقلاً عن لسلي(*):

عن الزولو والأماتونغا AMONG THE ZULUS AND AMATONGAS، ١٨٧٥.

(*) الإحالة هنا إلى كتاب دافيد لسلي الصادر عام ١٨٧٥ عن **قبائل الزولو وأماتونغا ولغتهم وعاداتهم**. «م».

معلوم لدينا أن العلاقات بين الصهر والحماة تمثّل حتى لدى الشعوب المتمدينة جانباً وعراً من جوانب التنظيم الأسري. صحيح أنه لا يوجد لدى الشعوب البيض في أوروبا وأميركا أي تحظير يطال هذه العلاقات، لكن الكثير من المنازعات والمتاعب كان يمكن تفاديها لو كانت تحظيرات من هذا القبيل لا تزال سارية المفعول في الأعراف المتَّبعة، بدون أن يضطر هذا الفرد أو ذاك إلى استننانها برسم استعماله الشخصي. فإن أكثر من أوروبي واحد سيميل إلى أن يرى فعلاً من أفعال الحكمة السامية في كون الأقوام المتوحشة قد حالت سلفاً دون إمكانية التفاهم بين ذينك الشخصين اللذين تجمع بينهما آصرة قربى وثيقة. وإنه لمن شبه المحقق أن الوضع السيكولوجي للصهر والحماة ينطوي على شيء ما يشجع العداء فيما بينهما ويجعل حياتهما المشتركة بحكم المستحيلة. ولئن تكن العلاقات بين الصهر والحماة لدى الشعوب المتمدينة تؤلف في العادة موضوعاً مأثوراً للمزاح والتهكم، ففي ذلك دليل على أن العلاقات الوجدانية بينهما تنطوي على عناصر متناقضة تناقضاً قاطعاً. وفي رأيي أنها علاقات «ازدواجية» تتألف في آن معاً من عناصر حب وعناصر عداء.

إن بعضاً من هذه العواطف قابل بسهولة للتفسير: فمن جهة الحماة، هناك أسف على مفارقة ابنتها، وريبة وحذر تجاه الغريب الذي انتقلت هذه الأخيرة إلى عصمته، وميل إلى فرض سلطانها، رغماً عن كل شيء، تماماً كما تفعل في بيتها هي. أما من جانب الصهر، فهناك تصميم على عدم الخضوع بعد الآن لأي إرادة غريبة، وغيرة من الأشخاص الذين تمتعوا قبله بمحبة زوجته، وأخيراً وليس آخراً(٣٤) رغبة في ألا يعكر عليه أحد صفو وهمه الذي يحمله على خلع قيمة مسرفة على صفات زوجته الشابة. فالحماة في معظم الحالات هي التي تتدخل لتبدد هذا الوهم، لأنها، إذ تذكِّره بزوجته بكثير من القسمات المشتركة بينهما، تفتقر بالمقابل إلى ذلك الجمال، إلى ذلك الشباب، إلى تلك النضارة والطهارة في النفس التي ترفع من مقام الابنة عنده عالياً جداً.

٣٤ ـ بالإنكليزية في النص: LAST NOT LEAST. «م».

غير أن معرفتنا بالعواطف الخبيئة، وهي معرفة ندين بها للفحص التحليلي النفسي للناس، تأذن لنا بأن نضيف دوافع أخرى إلى تلك التي عدّدناها. فلئن وجدت حاجات المرأة الجنسية ـ النفسية ما يشبعها في الزواج وفي حياة الأسرة، فإنها تبقى باستمرار عرضة لخطر عدم الإشباع الناجم عن توقف سابق لأوانه للعلاقات الزوجية وعن الفراغ العاطفي الذي يمكن أن ينجم عن هذا التوقف. فالأم التي تطعن في السن تدرأ عن نفسها هذا الخطر بتماهيها مع أولادها وبمشاركتها الفاعلة في حياتهم العاطفية. أفلا يقال إن الوالدين يجددان شبابهما عند أولادهما؟ وبالفعل، هذه أثمن فائدة يدينان بها لهم. ومن ثم، إن المرأة العاقر تُحرم مما يُعدّ أحسن عزاء وتعويض عن ضروب الإحباط التي لا محيد أمامها عن الخضوع لها في حياتها الزوجية. وهذا التماهي الوجداني مع البنت يصل لدى بعض الأمهات إلى حدّ مشاطرة هذه حبَّها لزوجها، مما يتأدى في الحالات الأشد حدة، ومن جراء المقاومة النفسية العنيفة التي تبديها الأم لكبح هذه العاطفة، إلى أشكال خطيرة من العصاب. على أننا غالباً ما نلحظ لدى الحماة وجود عاطفة حب حيال الصهر، وهي عاطفة تسهم بقسطها، سواء في صورتها الفعلية أم في صورة الميل المضاد لها، في الصراع الذي تخوض غماره مختلف القوى النفسية عند هذه المرأة فيما بينها. وغالباً ما يتفق أن تظهِر نحو صهرها العنصر الكرهي، السادي، كيما تقمع في دخيلة نفسها بمزيد من النجع والأمان ما يساورها تجاهه من شعور حبِّي حقيق بالإدانة.

أما لدى الرجل فإن الموقف من الحماة ينطوي بدوره على مثل هذا التعقيد في المشاعر المتضاربة، وإن يكن مصدرها مغايراً. فمسار اختياره الموضوعاني[٣٥] تأدى به من صورة أمه، وربما أيضاً من صورة أخته، إلى موضوعه الراهن؛ فهو إذ يهرب من كل فكرة محرمية ومن كل قصد محرمي، يحوِّل حبّه، أو إيثاراته إذا شئنا، عن الشخصين الأثيرين لديه في طفولته إلى شخص غريب، مشابه لهما صورة. والحماة هي التي تأخذ محل أمه ومحل أم أخته؛ ومن ثم يتولد فيه وينمو

٣٥ ـ الموضوعاني هنا OBJECTAL وليس الموضوعي OBJECTIF. والاختيار الموضوعاني هو اختيار موضوع الحب أو موضوع الشهوة الجنسية، وهو بهذا المعنى إنسان وليس شيئاً. «م».

الميل إلى الغوص من جديد في زمن اختياراته الحبّية الأولى؛ ولكن كل شيء فيه يقف معترضاً سبيل هذا الميل. فاستفظاعه للمحارم يقتضي منه ألا يتذكر أصل اختياره الحبي؛ والوجود الفعلي والراهن للحماة، التي لم يعرفها في عهد طفولته والتي لم يحتفظ بالتالي بصورتها في لاشعوره، يسهّل عليه المقاومة. وإن تلك المسحة من السخط والكره التي نلحظها في تعقيد مشاعره تأذن لنا بأن نفترض أن الحماة تمثّل فعلاً لصهرها إغراء محرمياً؛ ومن جهة أخرى، كثيراً ما يتفق أن يقع الرجل في حب حماته المقبلة قبل أن يحوّل عاطفته باتجاه ابنتها.

لا شيء، في تقديري، يمنعنا من الافتراض بأن هذا العامل المحرمي هو الذي استتبع لدى البدائيين التحظيرات التي تطال العلاقات بين الصهر والحماة. وعلى هذا، إننا سنميل فيما يتصل بهذه التحظيرات، التي هي موضع تقيّد صارم لدى الأقوام البدائية، إلى الأخذ بالرأي الذي كان فيزون هو أول من أفصح عنه إذ لم يرَ في التقييدات المشار إليها سوى تدبير وقائي ضد زنا المحارم المحتمل. وفي مستطاعنا أن نقول الشيء عينه عن سائر التحظيرات التي تطال العلاقات بين الأقارب بالدم أو بالتصاهر، وإنما مع فارق واحد هو التالي: بما أن زنا المحارم في الحالة الأولى مباشر، فإن الغاية الوقائية يمكن أن تكون واعية؛ أما في الحالة الثانية، التي تشمل أيضاً علاقات الصهر بالحماة، فقد لا يعدو زنا المحارم أن يكون إغراءً متخيَّلاً، له حلقاته الوسيطة اللاشعورية.

لم تسنح لنا الفرصة فيما تقدم لنبيِّن كيف أن تطبيق المنهج التحليلي النفسي من شأنه أن يعدِّل نظرتنا إلى معطيات علم نفس الشعوب: وآية ذلك أن رهاب زنا المحارم، الموجود لدى المتوحشين، معروف بما هو كذلك منذ عهد بعيد ولا حاجة به إلى تأويل لاحق. وكل ما يسعنا أن نضيفه إلى التصور السائد هو أن الخوف من زنا المحارم هو سمة طفلية في جوهرها، ويتمشى إلى حدّ يبعث إلى الدهشة مع ما نعرفه عن الحياة النفسية للعصابيين. وقد دلّنا التحليل النفسي أن الموضوع الأول الذي يقع عليه الاختيار الجنسي للصبي يكون من طبيعة محرمية، مذمومة وحقيقة بالإدانة، وذلك ما دام هذا الموضوع يتمثل بأمه أو بأخته، وبيَّن لنا أيضاً الطريق الذي يسلكه الصبي، طرداً مع نموه وترعرعه، ليعتق نفسه من

الانجذاب إلى المحارم. والحال أننا نلقى بصورة مطردة لدة العصابي آثاراً لا يستهان بها من الطفالة النفسية، إما لأنه عجز عن الانعتاق من الشروط الطفلية للجنسية النفسية، وإما لأنه انكفأ نحوها (توقُّف في النمو أو نكوص). ولهذا، إن التثبيتات الطفلية لليبيدو تلعب من جديد أو تبقى تلعب الدور الرئيسي في حياته النفسية اللاشعورية. وهذا التصور لدور زنا المحارم في العصاب يصطدم بطبيعة الحال بالتشكك العام من قبل الأشخاص الراشدين والأسوياء؛ وهذا الحكم عينه بعدم قبول الدعوى ستقابل به، على سبيل المثال، مباحث أوتو رانك[٣٦] التي أوضحت على نطاق واسع الدور الذي يلعبه حب المحارم في الإبداعات الشعرية وغنى المواد التي تقدمها للشعر تنويعاته وتحويراته التي لا تقع تحت حصر. ولا نجد مناصاً من التسليم بأن هذه المقاومة تنبع على الأخص من شدة نفور الإنسان من رغائبه المحرمية السالفة التي طالها الآن كبت تام وعميق. وعلى هذا، إنه ليس بالأمر العديم الأهمية أن نتمكن من أن نثبت أن الأقوام البدائية لا تزال إلى يومنا هذا تستشعر وقعاً عظيم الخطورة للرغائب المحرمية المقيَّض لها أن تغيب في يوم من الأيام في لجة اللاشعور، فلا تجد مناصاً من اتقاء شرها بتدابير وقائية بالغة الصرامة.

٣٦ ـ أوتو رانك: طبيب ومحلل نفسي نمساوي (١٨٨٤ ـ ١٩٣٩). كان في بادئ الأمر تلميذاً وفياً لفرويد، وطبّق المنهج التحليلي النفسي على المباحث الميتولوجية. ولكنه اختلف معه في وقت لاحق حينما أرجع أصل الحصَر العصابي إلى رضة الميلاد، وهو عنوان أشهر كتبه. «م». والإحالة هنا إلى كتابه: **موضوعة زنا المحارم في الإبداع الأدبي والأسطورة**، ١٩١٢. هامش الترجمة الفرنسية الجديدة.

(٢)
التابو وازدواجية الانفعالات العاطفية

(١)

التابو كلمة بولينيزية، تعسر علينا ترجمتها، نظراً إلى أننا ما عدنا نحوز المفهوم الذي تشير إليه. وقد كان المفهوم هذا مألوفاً لدى قدماء الرومان؛ وكانت كلمة SACER هي المرادف عندهم لتابو البولينيزيين. ولا بدّ أن AGIOS عند الإغريق، وقادوش لدى العبريين، كانتا تشيران إلى نفس ما يشير إليه التابو عند البولينيزيين والتسميات المشابهة لدى العديد من الشعوب الأخرى في أميركا وأفريقيا (مدغشقر) وآسيا الشمالية والوسطى.

أما بالنسبة إلينا نحن فإن التابو ينطوي على دلالتين متعارضتين: فمن جهة أولى، دلالة الشيء **المقدس**؛ **المكرس**؛ ومن الجهة الثانية، دلالة الشيء **المقلق**، **الخطر**، **المحظور**، **المدنس**. وبالبولينيزية يقال لعكس التابو نوا NOA أي ما هو عادي وفي متناول الناس قاطبة. وهكذا، إن التابو ترتبط به فكرة ما تفاديه واجب، وهو يتجلى جوهراً وأساساً في نواهٍ وتقييدات. وربما كان تعبير الرهبة المقدسة هو أقدر تعابيرنا على أداء معنى التابو[١].

إن التقييدات التابوية ليست شيئاً واحداً والتحظيرات الأخلاقية أو الدينية الخالصة. فهي لا تُردّ إلى أمر إلهي، بل تفرض نفسها من تلقاء نفسها. وأما ما يميّزها عن التحظيرات الأخلاقية فهو أنها لا تؤلف جزءاً من نظام يعتبر الاستنكافات والامتناعات ضرورية بصفة عامة ويحدد أسباب هذه الضرورة. فالتحظيرات التابوية لا تستند إلى أي سبب أو اعتبار؛ وأصلها مجهول؛ ولئن

---

١ ـ وأقرب التعابير في العربية إلى التابو هو الحرام. «م».

بدت غير مفهومة لنا، فهي تبدو طبيعية لأولئك الذين يحيون تحت سلطانها.

يقول فونت[٢] إن التابو يمثل الدستور غير المكتوب والأقدم عهداً للبشرية. ومن المسلَّم به بصفة عامة أن التابو أقدم من الآلهة وأنه يعود في أصله إلى زمن سابق على كل دين.

وبما أننا بحاجة إلى وصف غير مغرض للتابو، إذا شئنا إخضاعه لفحص تحليلي نفسي، فسأستشهد بنبذة من مقالة **التابو** TABOO في **الموسوعة البريطانية**[٣]، وكاتب هذه المقالة هو العالم الأنتروبولوجي نورثكوت و. توماس[٤]:

«يشتمل التابو، إذا أردنا الدقة في الكلام، على ما يلي: أ ـ الطابع المقدس (أو المدنس) للأشخاص والأشياء؛ ب ـ نوع التحريم الذي يترتب على هذا الطابع؛ ج ـ النتائج المقدسة (أو المدنسة) التي تنجم عن انتهاك هذا الحظر. وعكس التابو يقال له بالبولينيزية «نوا»، أي العادي، العام».

«وإذا نظرنا إلى التابو من وجهة نظر أشمل وجدنا له ضروباً عدة: ١ـ التابو **الطبيعي** أو المباشر، وهو من عمل قوة غامضة (مانا) مرتبطة بشخص أو بشيء؛ ٢ ـ التابو **المنقول** أو غير المباشر، وهو يصدر عن القوة نفسها، ولكنه إما: أ ـ مكتسب وإما: ب ـ مأخوذ عن كاهن أو زعيم إلخ؛ و إما أخيراً: ٣ ـ تابو وسيط بين التابوين الأولين، ويتألف من العاملين السابقين، كما على سبيل المثال عند تملُّك رجل من الرجال لامرأة من النساء. وتطلق كلمة التابو أيضاً على تحريمات طقسية أخرى بعد، ولكن لا يجوز لنا في هذه الحال أن ندرج في عداد التابوات ما يقبل بأن يُدرج بالأحرى في عداد التحظيرات الدينية.

«إن الأهداف التي ينشدها التابو متباينة في طبيعتها. فالتابوات المباشرة تهدف

٢ ـ علم نفس الشعوب VOLKER PSYCHOLOGIE، م٢، **الأسطورة والدين** MYTHUS UND RELGION، م٢، ص ٣٠٨، ١٩٠٦.

٣ ـ ويجد فيها القارئ أيضاً أهم الإرشادات البيليوغرافية، الطبعة الحادية عشرة.

٤ ـ نورثكوت وايتريدج توماس: أنتروبولوجي بريطاني (١٨٦٨ـ ١٩٣٦). أجرى أبحاثاً في نيجيريا وسيراليون بين عامي ١٩٠٩ ـ ١٩١٥، وجمع ما لا يقلّ عن سبعمائة تسجيل لألحان وأغاني شعوب تلك المناطق. من مؤلفاته: **سكان أوستراليا الأصليون، تنظيمات القرابة والزواج الجمعي في أوستراليا**. «م».

إلى: ١ ـ حماية أشخاص أشراف من أمثال الزعماء والكهنة، وحماية أشياء تُعلَّق عليها قيمة ما من أي ضرر محتمل؛ ب ـ حماية الضعفاء ـ النساء، الأطفال، الرجال بصفة عامة ـ من المانا (القدرة السحرية) القوية للكهنة والزعماء؛ ج ـ الوقاية من الأخطار الناجمة عن ملامسة الجثث وتناول بعض الأطعمة، إلخ؛ د ـ اتقاء الاضطرابات التي قد تقع في أثناء إنجاز بعض الأعمال الحياتية المهمة: الولادة، تكريس الذكور، الزواج، الأنشطة الجنسية، إلخ؛ هـ ـ حماية الكائنات البشرية من قوة الآلهة والجنّ أو من غضبها[٥]؛ و ـ حماية الأطفال الذين سيولدون أو الرضّع من مختلف الأخطار التي تتهددهم من جراء تبعيتهم العاطفية لوالديهم في حال قيام هؤلاء الوالدين بأفعال أو تناولهم لأطعمة من شأنها أن تورث أولادهم خصائص معيّنة. وثمة هدف آخر للتابو وهو حماية ملكية الشخص كأدواته وحقله، إلخ، من السارقين.

«كان انتهاك التابو يستتبع في الأصل عقاباً آلياً فورياً، بفعل ضرورة مباطنة، أو هكذا كان يُنظر إلى الأمر. فالتابو المنتهك يثأر لنفسه من تلقاء نفسه. وعندما شرعت تتكون تصورات عن الآلهة والجن وتُربط بها التابوات، بات العقاب الفوري والآلي يُنتظر إنزاله من قبل قوة الآلهة. وفي حالات أخرى، وفي أرجح الظن في أعقاب التطور اللاحق للفكرة، بات المجتمع هو الذي يتولى معاقبة الجَسور الذي تجلب غلطته على أقرانه الخطر. على هذا النحو كان النظام الجزائي للبشرية يرتبط، في أشكاله الأكثر بدائية، بالتابو.

«إن من ينتهك التابو يغدو هو نفسه، من جراء ذلك، تابواً. وبعض الأخطار التي تنجم عن انتهاك تابو من التابوات يمكن تحاشيها بأفعال توبة وبطقوس تطهرية.

«يُردّ مصدر التابو إلى قوة سحرية خاصة، مباطنة للأشخاص وللأرواح، وقادرة على الانتشار في الاتجاهات كافة بواسطة أشياء هامدة لا حياة فيها. ومن الممكن تشبيه الأشخاص والأشياء التابوية بأشياء تلقت شحنة كهربائية؛ فهي

٥ ـ يمكن أن نضرب صفحاً هنا عن هذه الغاية من التابو، باعتبارها غير أصلية.

مستودع قوة رهيبة تنتقل بالمماسَّة ويتأدى انفلاتها إلى أفجع النتائج إذا كان الجسم الذي يتسبب في تفريغ شحنتها أضعف من أن يقاومها. إن عواقب انتهاك التابو رهن إذاً، لا بقوة القدرة السحرية المباطنة للموضوع التابوي فحسب، بل كذلك بقوة المانا التي تقف مناوئة لهذه القدرة لدى الآثم. وعلى هذا النحو يملك الملوك والكهنة، مثلاً، قدرة خارقة للمألوف، ولن يكون غير الموت مصيراً لرعاياهم فيما لو اتصلوا بهم اتصالاً مباشراً؛ ولكن الوزير أو أي فرد آخر، محبوّ بقوة مانا مجاوزة للحدّ المتوسط، يستطيع دونما خطر أن يتصل بالملوك والكهنة، كما أن هؤلاء الوسطاء يفسحون مجالاً أمام مرؤوسيهم للاتصال بهم بدورهم بدون أن يتعرضوا لأي خطر. ويرتهن التابو المنقول أيضاً، فيما يتعلق بخطورته، بمانا الشخص التي يصدر عنها: فالتابو المنقول عن طريق ملك أو كاهن هو أشدّ فاعلية ونجعاً من ذاك الذي ينقله رجل عادي».

إن قابلية التابو هذه للانتقال هي على وجه التعيين التي ولّدت الاعتقاد بإمكان تنحيته بطقوس تكفير.

«هناك تابوات دائمة وتابوات عابرة. فمن التابوات الدائمة الكهنة والزعماء، وكذلك الأموات وكل ما يرتبط بهم. وبالمقابل، ترتبط التابوات العابرة ببعض حالات معيَّنة، مثل الطمث والنفاس وحالة المحارب قبل الحملة وبعدها، والقنص والصيد، إلخ. وهناك تابوات عامة يمكن، مثلها مثل «الحِرْم الكنسي»[٦]، أن تُبسط فوق منطقة شاسعة وعلى مدى سنين عديدة».

أعتقد أني أحدس بطبيعة الانطباع الذي راود قرائي، إذ أتكهن بأنهم بعد أن قرأوا هذه الشواهد ما ازدادوا علماً عن ذي قبل بطبيعة التابو وبالمكان الذي ينبغي لهم أن يوسعوه له في فكرهم. مردّ ذلك بكل تأكيد إلى عدم كفاية معلوماتي وإلى أنني ضربت صفحاً عن جميع الاعتبارات المتصلة بالعلاقات بين التابو، من جهة أولى، وبين الإيمان بالأباطيل والاعتقاد بخلود النفس والدين من الجهة الثانية. لكني أخشى بالمقابل ألا يفيد المزيد من التفصيل في عرضنا لما نعرفه

٦ ـ الحِرْم الكنسي: مرسوم يصدر عن سلطة كنسية عليا بمنع كاهن بعينه من إقامة القداس أو منح الأسرار المقدسة أو من دفنه في مقبرة الكهنة. «م».

بصدد التابو إلا في مزيد من تعقيد الأمور التي يحيط بها ـ وإني أصدق قرائي القول! ـ إبهامٌ شديد يبعث على القنوط. التابو إذاً طائفة من تقييدات تفرضها تلك الأقوام البدائية على نفسها؛ وهذه الأقوام تجهل علة هذا التحظير أو ذاك ولا يخطر لها في بال أصلاً أن تبحث عنها؛ وإنما هي تخضع لتلك التقييدات خضوعها لشيء طبيعي، وإنها لعلى اقتناع بأن انتهاكها سيجلب عليها حالاً وبصورة آلية أصرم عقاب. وكل واحد يعرف تلك الحالات الثابتة صحتها التي تأدى فيها انتهاك غير إرادي لتحظير من ذلك القبيل إلى عقاب فوري وآلي. فالشقي البريء الذي أكل، مثلاً، من لحم حيوان محظور يسقط في حال من الاكتئاب العميق ويقعد ينتظر الموت وينتهي به الحال فعلاً إلى الموت. وتطال التحظيرات في معظمها الأشياء المأكولة وحرية الحركة والتنقل والاتصال. وفي بعض الأحوال تبدو عقلانية، إذ تستهدف فرض استنكاف وامتناع، لكن مضمونها يبقى في أحوال أخرى غامضاً غير مفهوم، إذ تطال أموراً عادمة الشأن وتتبدى على أنها من قبيل الطقوس ليس إلا. وترتكز جميع هذه التحظيرات في ظاهر الأمر إلى نظرية تزعم أن هذه التحظيرات ضرورية لازمة لأن بعض الأشخاص وبعض الأشياء يحوزون قوة خطرة تنتقل بالملامسة، كما العدوى. وقد يملك رجل بعينه أو شيء بعينه هذه القوة بدرجة أعلى من رجل آخر أو من شيء آخر. ومن ثمّ، إن الخطر يختلف تبعاً لاختلاف الشحنات. وأغرب ما في الأمر أن من شاء له سوء حظه أن ينتهك تحظيراً من تلك التحظيرات يغدو هو نفسه محظوراً ومحرماً، وكأنه تلقى الشحنة الخطرة بتمامها. وهذه القوة مباطنة لجميع الأشخاص الذين يتّسمون بسمة خاصة، كالملوك والكهنة والمواليد الجدد؛ وهي مباطنة لجميع الأحوال ذات الصفة الاستثنائية، كالطمث والبلوغ والولادة؛ أو كذلك لأحوال غامضة، مثل المرض والموت، ولكل ما هو قابل للانتشار وزرع العدوى.

والحال أن «التابو» صفة جميع الأشخاص وجميع الأماكن وجميع الأشياء وجميع الأحوال العابرة التي تحوز تلك الخاصية الغامضة أو تكون منبعها. وتسري صفة التابو أيضاً على كل تحظير معلَّل بهذه الخاصية؛ والتابو أخيراً، وبالمعنى

الحرفي للكلمة، صفة كل ما هو مقدس ومجاوز لطبيعة الأشياء المادية، وكل ما هو خطِر، مدنَّس، غامض.

إن هذه الكلمة والنظام الذي تسمِّيه يعبِّران عن جملة وقائع من الحياة النفسية يبدو أن معناها لا يقع في متناول أفهامنا. ونحن نميل بادئ ذي بدء إلى الاعتقاد بأن هذه الوقائع لن تغدو مفهومة لنا إلا إذا أنعمنا النظر أولاً في واقعة الاعتقاد بالأرواح والجن والعفاريت، وهي واقعة تكاد أن تكون السمة المميزة الأولى لتلك الحضارات البدائية.

ولكن، في الحقيقة، من أي وجه يمكن للغز التابو هذا أن يثير اهتمامنا؟ في تقديري أنه حقيق بأن يثير اهتمامنا لا من حيث أن كل مشكلة سيكولوجية تستأهل أن نلتمس لها حلاً فحسب، بل كذلك لأسباب أخرى. فنحن نشعر شعوراً غامضاً بأن التابو كما يعتقد به بدائيو بولينيزيا ليس غريباً عنا إلى الحدّ الذي نميل إلى تصوره للوهلة الأولى، ونشعر كذلك بأن التحظيرات، التي نخضع لها نحن أنفسنا نزولاً عند مقتضيات الأعراف والأخلاق، تمتّ بصلة نسب، في قسماتها الرئيسية، إلى التابو البدائي، وبأن تفسير الطبيعة الخاصة للتابو ربما كان من شأنه أن يلقي بعض الضوء على الأصل الغامض لما ننزله نحن منزلة «الآمر المطلق»[٧].

وعليه سنعير أذناً صاغية ومزيداً من الانتباه والاهتمام لما سينبئنا به عالم مثل ف. فونت بخصوص تصوره للتابو الذي يعدنا باستكشافه وسبر غوره إلى «آخر جذوره»[٨].

يقول فونت: إن فكرة التابو «تشمل جميع العادات والأعراف التي تفصح عن الخوف المستشعر إزاء بعض الأشياء، بالاتصال مع الأفعال المرتبطة بهذه الأشياء»[٩].

٧ ـ الإحالة هنا إلى كانط وآمره الأخلاقي المطلق. «م».

٨ ـ **علم نفس الشعوب**، م٢، **الأسطورة والدين**، م٢، ص ٣٠٠ وما يليها.

٩ ـ المصدر نفسه، ص ٢٣٧.

ويضيف قوله لاحقاً: «إذا عنينا بالتابو، طبقاً للمعنى العام للكلمة، كل تحظير، يفرضه العرف والعادة أو تسنّه القوانين، للمس شيء من الأشياء أو حيازته، أو كل تحظير للنطق ببعض الألفاظ الممنوعة...»، ففي مقدورنا القول، والحال هذه، إنه لا وجود لأي شعب ولأي طور حضاري لا يعترفان بالأفاعيل الضارة الناجمة عن انتهاك التابو.

ويشرح لنا فونت بعد ذلك لماذا يبدو له معقولاً أكثر دراسة طبيعة التابو بمقتضى أوضاع البدائيين الأوستراليين أكثر منها بمقتضى الحضارة المتقدمة للشعوب البولينيزية. وهو يصنف التحظيرات التابوية لدى الأوستراليين في ثلاثة أصناف، تبعاً لمرجعها إلى حيوانات أو أشخاص أو أشياء أخرى. فتابو الحيوانات، الذي يتمثل جوهراً وأساساً في تحظير قتلها وأكلها، يؤلف نواة **الطوطمية**[١٠]. أما تابو الأشخاص فيتسم بطابع مغاير جوهرياً. فهو محدود مقدَّماً بأوضاع استثنائية في حياة الشخص الحرمي. فالمراهقون مثلاً يكونون حرميين في أثناء الاحتفال ببلوغهم، وكذلك النساء في أثناء محيضهن وبعد الوضع مباشرة؛ ومن الحرمات أيضاً المواليد الجدد، والمرضى، وعلى الأخص الموتى. كما أن الأشياء التي يستخدمها الشخص باستمرار، كملابسه وأدواته وأسلحته، هي بصفة عامة حرام على سائر الأشخاص. والاسم الجديد الذي يطلق على الصبي ساعة الاحتفال الطقسي ببلوغه هو في أوستراليا مُلكه الأكثر شخصية: ومن ثم، إن هذا الاسم تابو وينبغي أن يبقى سراً. وتابوات الفئة الثالثة، أي تلك التي تختص بأشجار ونباتات ومنازل ومواضع، هي أكثر تنوعاً وتقلباً ولا يبدو أنها تخضع لغير قاعدة واحدة يتيمة: فتابو هو، بالنسبة إلى المنزل مثلاً، كل ما يوحي بالخوف أو بالقلق.

أما فيما يتصل بالتحويرات التي تعرَّض لها التابو في حضارة البولينيزيين والأرخبيل الماليزي الأغنى والأكثر تقدماً، فإن فونت نفسه يقرّ بأنها ليست عميقة. فالتمايز الاجتماعي الأكثر بروزاً لدى هذه الشعوب يتجلى في أن

---

١٠ ـ انظر بصدد هذا الموضوع الفصلين الأول والأخير من هذا الكتاب.

الزعماء والملوك والكهنة يمارسون تابوات بالغة النجع ويعانون هم أنفسهم على أقوى نحو من الطبيعة الإكراهية للتابو.

غير أن المصادر الحقيقية للتابو ينبغي البحث عنها على مستوى أعمق من مصالح الطبقات صاحبة الامتياز: «إن التابو ينبع من المصدر نفسه الذي تنبع منه غرائز الإنسان الأكثر بداية والأكثر ديمومة: **الخوف من تأثير قوى الجن والعفاريت**»[11]. «إن التابو، الذي ما هو في الأصل سوى الخوف المموضع خارجياً من القوة الجنِّية، المفترض فيها أنها خبيئة في الموضوع الحرمي، ينهى عن استفزاز هذه القوة ويأمر، في كل مرة يُنتهك فيها عن قصد أو غير قصد، باستبعاد غضب الجنِّي وتحاشي انتقامه».

رويداً رويداً يغدو التابو قوة مستقلة، متمايزة عن القوة الجنية. ويصير هو الإكراه المفروض بقوة التقاليد والأعراف، وفي خاتمة المطاف، بقوة القانون. «لكن الوصية التي تختبئ، بغير نطق بها، خلف التحظيرات التابوية التي تتبدل من موضوع إلى آخر ومن عصر إلى آخر هي، في البدء، التالية: تحاشَ غضب الجنّ».

هكذا يفيدنا فونت بأن التابو هو تعبير عن اعتقاد الأقوام البدائية بالقوى الجنية ونتيجة له. ويفيدنا أيضاً أن التابو انفصل لاحقاً عن هذا الأصل ولم يبقَ قائماً كقوة فاعلة إلا بفضل ضرب من العطالة النفسية؛ وهكذا يكون التابو على أساس هذا الفرض أصل أحكامنا الأخلاقية وشرائعنا. وبالرغم من أن أول هذه الافتراضات ليس من شأنه أن يثير اعتراضات، فإنني لا أعتقد أنني سأختلف مع عدد كبير من قرائي إذا ما قلت إن التفسير الذي يقدِّمه لنا فونت لا يقع منا موقع الرضى التام. فمثل هذا التفسير للتابو لا يغوص إلى الجذور والمصادر العميقة للتصورات التابوية. فلا الخوف ولا الجن ولا العفاريت يمكن أن تُعدّ في علم النفس عللاً أولى. بل لا بدّ من التوغل إلى أبعد من ذلك. وبديهي أن الحال كانت ستختلف لو كان للجن والعفاريت وجود فعلي؛

---

١١ ـ المصدر نفسه، ص٣٠٧.

ولكننا نعلم أنها، نظير الآلهة، من مخلوقات القوى النفسية للإنسان.

يفصح فونت، بصدد الدلالة المزدوجة للتابو، عن أفكار مفيدة، ولكنها لا تفي بالمرام من ناحية الوضوح. فهو يعتقد أنه لم يكن قد حدث انفصال بعد في الطور الابتدائي للتابو بين **المقدس والمدنس**. ولهذا ما كان لهذين المفهومين الدلالة التي ما تسنى لهما أن يتلبساها إلا لاحقاً من جراء التضاد الذي قام بينهما. فالإنسان والحيوان والمكان، المضروبة عليهم الصفة التابوية، هم من الجنّ، ولكنهم ليسوا بمقدسين، ولا بالتالي مدنسين، بالمعنى المتأخر لهذه الكلمة. وإنما على هذا المدلول الوسيطـ، أي مدلول القوة الجنية وما لا يجوز مسّه، يجدر أن يُطلَق اسم التابو، لأنه يبرِز بذلك صفة ستبقى مشتركة دوماً بين المقدس والمدنس: الخوف من الملامسة. لكن هذا الاشتراك الدائم في صفة مهمة يدلّ أيضاً على أنه كان في البداية بين المضمارين، مضمار المقدس ومضمار المدنس، توافق يصل إلى حدّ الاندماج والانصهار؛ وإنما في وقت لاحق فحسب، وتحت تأثير أوضاع جديدة، حدث التمايز الذي أوجد تضاداً بين المضمارين.

إن الاعتقاد، المباطن للتابو البدائي، بقوة جنية خبيئة في الموضوع تثأر لنفسها برمي سحرها على المذنب الذي لامسها أو استخدمها رغم الحظر المضروب عليها، إن هذا الاعتقاد ما هو في الحقيقة إلا الخوف وقد تموضع وتظهّر. وهذا الخوف لا يكون قد آل بعد إلى ذلك الانفصام إلى **توقير ومقت**، على نحو ما سيقع في مرحلة من التطور أكثر تقدماً.

لكن كيف يحدث هذا الانفصام؟ طبقاً لرأي فونت، من خلال نقل الوصايا التابوية من مجال الأبالسة... إلى مجال التصورات عن الآلهة. فالتعارض بين المقدس والمدنس يتطابق مع تعاقب مرحلتين ميتولوجيتين، أولاهما لا تزول زوالاً تاماً مع تحقيق ثانيتهما، بل تستمرّ في الوجود في صورة تعزى إليها من الآن فصاعداً قيمة دنيا، يظللها الازدراء والتحقير أكثر فأكثر. ففي الميتولوجيا تُلحظ في العادة الواقعة التالية، وهي أن مرحلة سابقة، تمّ تجاوزها واستبعادها (وربما لهذا السبب بالذات) من قبل مرحلة عليا، تبقى قائمة إلى جانب هذه المرحلة في صورة مطموسة ومنقوصة إذا صحّ التعبير،

بحيث أن موضوعات التوقير فيها تنقلب إلى موضوعات للمقت واللعن[١٢].

أما تأملات فونت الأخرى فتتصل بالعلاقات بين التصورات التابوية من جهة وبين التطهر والتضحية من الجهة الثانية.

(٢)

من يتنطع لمشكلة التابو متسلحاً بمعطيات التحليل النفسي، أي بمعطيات يمدّه بها استبار القسم اللاشعوري من حياتنا النفسية، يدرك، بعد تفكير وجيز، أن الظاهرات موضوع البحث ليست بمجهولة منه. فهو يعرف أشخاصاً اختلقوا لأنفسهم تحظيرات تابوية، ويعرف أنهم يتقيّدون بها بمثل الصرامة التي يتقيّد بها المتوحش بالتحظيرات المشتركة لقبيلته أو قومه. ولو لم يكن المحلل النفسي اعتاد على تسمية هؤلاء الأشخاص مرضى مصابين بالعصاب الوسواسي لوجد أن اسم «مرض التابو» مناسب جداً لتعيين مواصفات حالتهم. والحال أن ما أمدّته المباحث التحليلية النفسية به من معلومات حول هذا العصاب الوسواسي، وحول إتيولوجيته[١٣] السريرية، وحول العناصر الأساسية لآليته السيكولوجية، مهمّ للغاية، بحيث سيعزّ عليه أن يقاوم إغراء تطبيق هذه المعطيات على الظاهرات المناظرة في مجال علم نفس الشعوب.

على أنه لا بدّ لنا من إبداء تحفظ بخصوص هذا الإغراء. فالتشابه بين التابو والعصاب الوسواسي يمكن أن يكون خارجياً خالصاً، فلا يتعدى إطار ظاهرات الأعراض، بدون أن يطال طبيعتها بالذات. فالطبيعة تحبّ أن تستخدم الأشكال نفسها لتحقيق أكثر التراكيب الكيمياوية تنوعاً، سواء أكانت أرصفة مرجانية أم نباتات أم بلورات أم رواسب كيمياوية معينة. ومن المحقق أننا لن نكون إلا متسرعين وبعيدين عن النجع والفائدة فيما لو استنتجنا من تشابه الشروط الميكانيكية وجود قرابة أو صلة نسب طبيعية. على أن أخذنا بهذا التحفظ لا يعني وجوب تراجعنا عن المقارنة المقترحة.

---

١٢ ـ المصدر نفسه، ص ٣١٣.

١٣ ـ الإتيولوجيا: علم الأسباب بصفة عامة، وعلم أسباب المرض بصفة خاصة.«م».

إن أول أوجه الشبه، وألفتها للنظر، بين التحظيرات الوسواسية وبين التابو يكمن في أن هذه التحظيرات ليست معللة بأكثر من تعليل التابو، وفي أن أصولها ملغزة مثله. فلقد برزت هذه التحظيرات ذات يوم إلى حيِّز الوجود، ومنذئذ بات الفرد ملزماً بالتقيُّد بها بدافع من شعور بالحصَر لا يقاوم. ولا حاجة هنا إلى تهديد خارجي بالعقاب، لأن لدى الشخص المعني يقيناً داخلياً (الضمير) بأن انتهاك التحظير ستعقبه مصيبة رهيبة. وأقصى ما في مستطاع العصابيين الوسواسيين أن يقولوه لنا هو أن هاجساً أو حساً داخلياً غير قابل للتحديد ينبئهم بأن انتهاك التحظير سيتسبب في أذى خطير ينزل بشخص معيَّن من محيطهم. وهم يعجزون عن بيان طبيعة ما يمكن أن يكونه هذا الأذى؛ وحتى هذه المعلومة العظيمة الإبهام لا تتحصل لنا إلا في وقت لاحق، من خلال استقراء أفعالهم التكفيرية والدفاعية (ولنا عودة إلى هذه الأفعال)، وليس عن طريق التحظيرات نفسها.

إن التحظير الرئيسي، المركزي، في العصاب هو، كما في التابو، تحظير الملامسة. ومن هنا كان اسمه: **رهاب اللمس**. وهذا التحظير لا يطال اللمس المباشر عن طريق الجسم فحسب، بل كذلك جميع الأفعال التي نحددها بالتعبير المجازي: دخل في تماس مع، أو دخل في اتصال مع. وكل ما يوجه الأفكار نحو ما هو محظور، أي كل ما يسبِّب تماساً مجرداً عن طريق الفكر، محظور حظر التماس الجسدي نفسه؛ وهذا التوسع في المعنى نلقاه أيضاً في التابو.

إن الغاية من بعض هذه التحظيرات العصابية الوسواسية قابلة للفهم بسهولة؛ وبالمقابل، إن بعض التحظيرات الأخرى تبدو غير مفهومة، بل غبية وعبثية. ونحن نطلق على هذه التحظيرات اسم «الطقوس»، ونجد أن العادات والأعراف التابوية تنقسم القسمة نفسها.

إن التحظيرات العصابية الوسواسية قابلة عظيم القابلية للانزياح والانتقال من موضوع إلى آخر؛ فهي تسلك جميع الطرق الممكنة إلى ذلك. وجملة المواضيع التي تطالها تؤلف كلاً واحداً تريد له أن يكون، بحسب تعبير مريضة من مرضاي، «**مستحيلاً**». وهكذا ينتهي الأمر بالعالم كله إلى أن يصير مستحيلاً.

ويسلك العصابيون الوسواسيون مسلك من يعتقد أن الأشخاص والأشياء «**المستحيلة**» هي مصادر لعدوى خطرة، مهيأة للانتقال بطريق الملامسة إلى كل ما يقع في جوارها. وقد كنا أبرزنا سابقاً ما ينطوي عليه التابو من قابلية للعدوى والنقل. ونعلم أيضاً أن من انتهك تابواً بعينه بلمسه موضوعاً تابوياً يغدو هو نفسه تابواً، فلا يعود يجوز لأحد أن يدخل معه في اتصال.

إنني سأسوق مثالين متجاورين عن نقلية التحظير أو بالأحرى قابليته للإزاحة. وأحد هذين المثالين مأخوذ من حياة قبيلة الماوري، والثاني من تقرير عن حالة مريضة من مرضاي مصابة بالعصاب الوسواسي.

«إن الزعيم من قبيلة الماوري لا يعمد أبداً إلى إحياء النار بنفسه، لأن نفَسه المقدس سينقل قوته إلى النار وإلى الوعاء الذي فوق النار، وإلى الطعام الذي يطهى في النار، وإلى الشخص الذي سيأكل من هذا الطعام، مما سيستتبع موت الشخص الذي يكون أكل من هذا الطعام المطهو في الوعاء المسخِّن فوق النار التي يكون الزعيم قد أجّجها بنفَسه المقدس والخطر»[١٤].

أما مريضتي فتطلب أن يتمّ إبعاد الغرض الذي اشتراه زوجها من المنزل، وإلا تغدو الإقامة في هذا المنزل مستحيلة عليها. فهي تعلم أن هذا الغرض ابتيع من دكان يقع، مثلاً، في شارع الغزلان. والحال أن صديقة من صديقاتها، تقطن اليوم في بلدة نائية وكانت عرفتها آنفاً باسمها قبل الزواج، تدعى الآن السيدة غزال. وهذه الصديقة هي اليوم بالنسبة إليها «مستحيلة»، تابو، والغرض الذي اشتراه زوجها هنا في فيينا هو أيضاً تابو، شأنه في ذلك شأن الصديقة التي لا تريد أن تصلها بها أية صلة.

إن التحظيرات الوسواسية، مثلها مثل التحظيرات التابوية، تتأدى إلى حرمانات وتقييدات هائلة في حياة المرضى، لكن من الممكن أن تُرفع بعض هذه التحظيرات عن طريق أداء بعض أفعال تتّسم، هي الأخرى، بطابع وسواسي،

---

١٤ ـ فريزر: **الغصن الذهبي** THE GOLDEN BOUGH، م٢، **التابو وأخطار النفس**، ١٩١١، ص ١٣٦.

وهي بلا جدال أفعال ندم وتكفير ووقاية وتطهُّر. وأكثر هذه الأفعال الوسواسية تواتراً هو الاغتسال (الاغتسال الوسواسي القهري). وكذلك هو شأن بعض التحظيرات التابوية التي يمكن، بدورها، أن يستعاض عنها بأفعال أخرى أو أن يُكفَّر عن انتهاكها بـ «طقس» ما؛ والتطهُّر بالماء في هذه الحال هو الطقس المفضل.

لنلخص أوجه الشبه بين العادات التابوية وبين أعراض العصاب الوسواسي. وهذه الأوجه أربعة عدداً: ١ ـ عدم وجود تعليل للتحظيرات؛ ٢ ـ تثبيتها بمقتضى ضرورة باطنة. ٣ ـ سهولة نقلها وسريان عدوى المواضيع المحظورة. ٤ ـ وجود أفعال وقواعد طقسية نابعة من التحظيرات.

والحال أن التحليل النفسي عرّفنا بالتاريخ السريري وبالآلية النفسية لحالات العصاب الوسواسي. وهاكم حالة نموذجية لرهاب اللمس يتبدى فيها على أجلى نحو ما سمّيناه بالتاريخ السريري: فبادئ ذي بدء، وفي عهد الطفولة الأولى، ظهرت لذةُ لمسٍ بالغة القوة، وكان هدفها محدداً أكثر بكثير مما يمكن أن نفترض للوهلة الأولى. ولم تلبث هذه اللذة أن واجهت تحظيراً **خارجياً** حال دون تحقيق ذلك اللمس[١٥]. وجرى قبول التحظير، لأنه كان في مستطاعه أن يرتكز على قوى داخلية ذات شأن[١٦]؛ وقد بان أنه أعظم قوة من الميل الذي كان يتجلى في الملامسة. لكن نظراً إلى الجِبِلّة النفسية الأولية للطفل، لم يفلح التحظير في حذف الميل حذفاً تاماً. أو لنقل إنه لم يفلح إلا في كبته ـ أي لذة اللمس ـ وتنحيته إلى اللاشعور. هكذا يكون التحظير والميل قد استمرا في الوجود: الميل، لأنه كان كُبت فقط ولم يُحذف؛ والتحظير، لأنه لولاه لكان دلف الميل إلى الشعور وفرض عليه تحقيقه. وقد نجم عن ذلك موقف لا منفذ له، أي تثبيت نفسي، وكل ما أعقب ذلك يمكن أن يُفسر بالصراع بين التحظير والميل.

إن السمة المميزة الرئيسية للتركيبة النفسية التي تثبتت على هذا النحو تكمن

١٥ ـ كانت ملامسة الأعضاء التناسلية هي موضوع اللذة والتحظير.

١٦ ـ أي على العلاقة بالأشخاص المحبوبين الذين عنهم صدر التحظير.

في ما يمكن أن نسميه بالموقف **الازدواجي**[١٧] للفرد إزاء ذلك الموضوع وحده، أو بالأحرى إزاء فعله المنصبّ عليه وحده. فهو ينزع دوماً إلى أداء هذا الفعل ـ الملامسة ـ لكنه يمسك عنه في كل مرة من جراء ما يوحي به إليه من خوف. وليس من السهل تسوية التعارض بين التيارين، لأن موقعهما في الحياة النفسية (وهذا كل ما في مقدورنا أن نقوله) يجعل أي لقاء بينهما أو صدام بحكم المستحيل. فالتحظير حاضر بمنتهى الجلاء في الشعور، بينما لذة اللمس، التي تبقى مع ذلك قائمة باستمرار، لاشعورية، ولا يعرف الفرد أي شيء عنها. ولو لم تكن هذه الحالة النفسية قائمة، لما كان أمكن أن تقوم الازدواجية وأن تستمر هذا الردح الطويل من الزمن ولا أن تتأدى إلى النتائج التي تقدّم بنا الكلام عنها.

لقد نوّهنا في هذه الخلاصة للتاريخ السريري بواقعة أساسية هي التحظير الذي فرض نفسه وتثبَّت منذ الطفولة الأولى؛ وقد تعيَّن كل التطور اللاحق للعصاب بآلية الكبت الذي حدث في ذلك الطور من الحياة. وبما أن كبت الميل أعقبه نسيان (فجوة في الذاكرة)، فإن تحفيز التحظير، الذي صار شعورياً، يبقى مجهولاً؛ وجميع المحاولات التي قد يبذلها الذهن لفكّ لغز هذا التحفيز ولتحليله لا يمكن إلا أن تبقى عقيمة نظراً إلى عدم وجود نقطة ارتكاز يمكنها الاستناد إليها. ويدين التحظير بقوته وبطابعه الاستحواذي على وجه التعيين للعلاقات القائمة بينه وبين مقابله، أي اللذة غير المشبعة، ولكن المستترة؛ هذا الطابع ينبع إذاً من ضرورة باطنة يعجز الشعور عن النفاذ إليها. وتعكس قابلية التحظير للنقل والتوسع سيرورة تنجزها الرغبة اللاشعورية بتشجيع خاص من الأوضاع النفسية للاشعور. فالميل/ الرغبة يتنقل باستمرار ليفلت من الحظر المضروب عليه، ويسعى إلى استبدال ما هو محظور عليه بمواضيع أو أفعال بديلة. ويقتفي التحظير إثر هذه التنقلات ويتثبت تباعاً على جميع الأهداف الجديدة التي وقع عليها الاختيار

١٧ ـ بحسب تعبير بلولر(*) المتاز.

(*) يوجين بلولر: طبيب نفسي سويسري (١٨٥٧ ـ ١٩٣٩). اشتهر بدراساته عن الخبل المبكر والفصام (السكيزوفرينيا). وهو أول من أدخل مصطلح الازدواجية AMBIVALENCE إلى التحليل النفسي في مقال له منشور عام ١٩١٠ تحت عنوان: **محاضرة حول الازدواجية**. «م».

الرغبي. وعلى كل خطوة إلى الأمام يخطوها الليبيدو المكبوت، يردّ التحظير بتشديد جديد. وتنجم عن التحييد المتبادل لكلتا القوتين المتصارعتين حاجة إلى تصريف، إلى تخفيض للتوتر القائم، وهذه الحاجة هي التي تعلل تحفيز الأفعال الوسواسية القهرية. وهذه الأفعال هي في العصاب، وعلى نحو ظاهر للعيان، عبارة عن تسويات: فمن جهة أولى علائم على التوبة وجهود للتكفير؛ ومن الجهة الثانية أفعال إبدالية تسعى الرغبة عن طريقها إلى تعويض نفسها عما حُظِّر عليها. وإنه لقانون من قوانين العصاب أن تضع هذه الأفعال القهرية نفسها أكثر فأكثر في خدمة الرغبة وأن تقترب أكثر فأكثر من الفعل المحظور ابتدائياً.

لنحاول الآن أن نحلل التابو، كما لو أن طبيعته هي من عين طبيعة التحظيرات الوسواسية عند مرضانا. ولكن علينا أن نعلم سلفاً أن الكثير من التحظيرات التابوية التي سيكون لزاماً علينا أن ندرسها هي من طبيعة ثانوية، وأنها تمثل أشكالاً معدَّلة، محوَّرة، مشتقّة من التحظيرات الأصلية ومنقولة؛ لذا سيتعيّن علينا أن نقنع بتسليط قليل من الضوء على بعض تحظيرات أكثر بدائية وأكثر أهمية. وفضلاً عن ذلك، إن ملاحظة وجود فارق عظيم العمق بين وضع الإنسان البدائي ووضع العصابي هي وحدها التي ستمثّل في نظرنا سبباً لاستبعاد إمكانية تشابه تام ومماثَلة مطلقة بين التحظير التابوي والتحظير الوسواسي.

يسعنا القول بادئ ذي بدء إنه لا معنى لمساءلة البدائيين عن التعليل الفعلي لتحظيراتهم وأصل التابو. وبحسب ما افترضناه، فلا بدّ أن يكونوا عاجزين عن إفادتنا بشيء حول هذا الموضوع، لأن التحفيز المشار إليه «لاشعوري». ولكن بموجب ما نعلمه عن التحظيرات الوسواسية، هاكم كيف نستطيع أن نعيد بناء تاريخ التابو. فالتابوات في تصورنا تحظيرات سحيقة القدم فُرضت فيما غبر من الخارج وعلى جيل من البشر البدائيين، أو أُمليت عليه من قبل جيل سابق. وكانت هذه التحظيرات تطال أنشطة كان لدى أولئك الناس ميل شديد إلى أدائها. ثم بقيت التحظيرات قائمة جيلاً بعد جيل، وربما فقط بحكم التقليد المتناقل عن طريق السلطة الأبوية والاجتماعية. ومن المحتمل أيضاً أن تكون غدت جزءاً «عضوياً» من الحياة النفسية للأجيال اللاحقة. ومن المستحيل أن نقرر، في

الحالة التي نحن بصددها، هل نحن أمام شكل من «الأفكار الفطرية» أم أن هذه الأفكار هي وحدها التي حددت تثبيت التابو أو بالموازاة معها كذلك التربيةُ. لكن كان من نتيجة بقاء التابو أن استمرت في البقاء أيضاً لدى تلك الأقوام الرغبة البدائية في فعل ما هو تابو. وهكذا وقفت هذه الأقوام إزاء تحظيراتها التابوية موقفاً ازدواجياً؛ فقد كان يطيب للاشعورها أن ينتهك هذه التحظيرات، ولكنها كانت تخشى أن تفعل ذلك؛ وهي تخشاه لأنها تودّ لو تفعله، والخوف أقوى من الرغبة. ولكن لدى كل فرد ينتمي إلى أولئك القوم تبقى الرغبة لاشعورية مثلها لدى العصابي.

إن أقدم التحظيرات التابوية وأهمها إطلاقاً تتمثل بالقانونين الأساسيين للطوطمية: عدم جواز قتل الحيوان الطوطم، ووجوب تحاشي العلاقات الجنسية مع أفراد الجنس الآخر المنتمين إلى الطوطم نفسه.

وهذان كانا، على ما نتصور، أقدم شهوات البشر وأقواها. لكننا لن نستطيع لذلك فهماً (ولن نستطيع بالتالي أن نتحقق من فروضنا بوساطة أمثلة) ما دام معنى النظام الطوطمي وأصله مجهولين منا تماماً. غير أن المطَّلع على المعطيات التحليلية النفسية المطبَّقة على الفرد لن يتوانى عن أن يرى في منطوق هذين النوعين من التابو وفي تطابقاتهما إلماعة إلى شيء يعدّه المحللون النفسيون البؤرة المركزية للرغبات التي تقوم عليها الحياة الطفلية والنواة الأولى للعصاب[١٨].

إن ضروب الظاهرات التابوية، التي استوجبت محاولات التصنيف المشار إليه آنفاً، تخلي مكانها في نظرنا للوحدة إذا أسندنا جميع تلك الظاهرات إلى الأساس المشترك التالي: إن أساس التابو فعل محظور ينزع إليه اللاشعور مدفوعاً بميل بالغ القوة.

إننا نعلم، بدون أن نفهم، أن من يفعل ما هو محظور وينتهك التابو يغدو هو نفسه تابواً. ولكن كيف السبيل إلى التوفيق بين هذه الواقعة وبين الواقعة الأخرى

١٨ ـ انظر دراستي عن الطوطمية التي أعلنت عنها مراراً في هذه الأبحاث (انظر البحث الرابع في هذا الكتاب) «م».

المتمثلة بأن التابو ليس وقفاً على الأشخاص الذين ارتكبوا محظوراً، بل يشمل أيضاً أشخاصاً لهم أوضاع خاصة، كما يشمل هذه الأوضاع نفسها وأشياء هامدة لا حياة فيها؟ وما طبيعة هذه الخاصية العظيمة الخطورة التي تبقى على الدوام هي هي، على الرغم من تنوع الظروف؟ لا يمكن أن تكون سوى ذلك الاستعداد المسبق الذي يؤجج ازدواجية الإنسان ويوقعه في **إغراء** انتهاك التحظير.

إن الإنسان الذي ينتهك تابواً يغدو هو نفسه تابواً، لأنه يحوز مقدرة خطرة على حثّ الآخرين على الاقتداء بمثاله. إنه يوقظ الغيرة والحسد: لمَ يكون مباحاً له ما هو محظور على الآخرين؟ إنه إذاً مُعْدٍ فعلياً، وذلك ما دام مثاله يحثّ على تقليده والاحتذاء بحذوه، ولهذا إن تحاشيه واجب.

لكن الإنسان، حتى بدون أن ينتهك تابواً، يمكن أن يصير تابواً بصفة دائمة أو عارضة، وذلك إذا ما وُجد في وضع من شأنه أن يثير رغبات الآخرين المحظورة وأن يولِّد لديهم صراعاً بين قطبي ازدواجيتهم. ومعظم الأوضاع والحالات الاستثنائية تنتمي إلى هذا النوع وتحوز هذه القوة الخطرة. فكل واحد يحسد الملك أو الزعيم على امتيازاته؛ ومن المرجح أن كل واحد يودّ لو يصير ملكاً. وجثة الميت والرضيع والمرأة المريضة يجتذبون، بحكم عجزهم عن الدفاع عن أنفسهم، الفرد الذي أدرك لتوّه سن البلوغ الجنسي بما بات له من قدرة على المتعة الجنسية. ولهذا، إن جميع هؤلاء الأفراد وجميع هذه الحالات هم تابو؛ إذ لا يجوز التشجيع على مثل هذه الغواية ولا الانسياق وراءها.

والآن نفهم أيضاً لماذا تتنابذ قوى «**المانا**» الخاصة بمختلف الأفراد وتعاكِس واحدتها الأخرى. فتابو الملك أقوى مما يستطيع رعيته احتماله، لأن الفارق الاجتماعي الفاصل بينهما كبير للغاية. لكن الوزير يسعه أن يقوم بينهما بدور الوسيط المسالم. وإذا ترجمنا ذلك من لغة التابو إلى لغة علم النفس العادي فهذا معناه: إن الرعية، الذي يهاب الإغراء الذي يمكن أن يمثّله له الاتصال بالملك، يستطيع أن يتحمّل عشرة الموظف الذي يوحي إليه بقدر أقل من الحسد والذي يداخله الاعتقاد بأنه مستطيع يوماً مضاهاته. أما الوزير، فإن الحسد الذي يمكن أن

يعتمل في صدره حيال الملك يوازنه بالمقابل إدراكه لما يتقلده هو نفسه من سلطان. وهكذا تكون الفروق الصغيرة بين القوى السحرية المتقابلة أقلّ مدعاة للخوف من الفروق الكبيرة.

ونفهم، ناهيك عن ذلك، جيد الفهم لماذا يمثل خرق بعض التحظيرات التابوية خطراً اجتماعياً وجريمة ينبغي أن تُعاقب أو أن يُكفَّر عنها من قبل جميع أعضاء المجتمع، إذا كانوا لا يريدون أن تقع على كواهلهم عواقبها الوخيمة. والخطر المشار إليه سيبدو لنا واقعياً إذا أحللنا الرغائب الشعورية محل الرغائب اللاشعورية. وكنه هذا الخطر يتمثل باحتمال الاقتداء والتقليد، مما يترتب عليه انحلال المجتمع. إذ لو تُرك الانتهاك بلا عقاب، فلن يتوانى الآخرون عن أن يدركوا أنه يطيب لهم هم أيضاً أن يفعلوا بدورهم ما فعله الشقي الآثم.

وأما أن الملامسة تلعب في التحظير التابوي الدور عينه الذي تلعبه في رهاب اللمس، على الرغم من أن المعنى الخبيء للتحظير التابوي يمكن أن يكون خصوصياً شأنه في العصاب، فليس في الأمر ما يوجب أن يبتعث منا الدهشة. فالملامسة هي بداية كل محاولة للاستحواذ على فرد أو شيء، وللسيطرة عليه، ولاستخلاص خدمات حضْرية وشخصية منه.

لقد فسّرنا القدرة المُعدية، المباطنة للتابو، بمقدرته على الإيقاع في الإغراء وعلى الحضّ على التقليد والاقتداء بالمثل. والحال أن هذا يبدو وكأنه لا يتفق مع واقع أن القدرة المُعدية للتابو تتجلى قبل كل شيء في قابليته للانتقال إلى مواضيع أخرى لتصير بدورها من جراء ذلك تابواً.

إن قابلية التابو هذه للانتقال تترجم عن نفسها في العصاب بميل الرغبة اللاشعورية، كما بتنا نعلم، إلى تثبيت نفسها، بطريق التداعي، على مواضيع جديدة دوماً. وهكذا نلاحظ أن قوة «**المانا**» السحرية الخطرة تناظرها قوتان أكثر واقعية، وأعني بهما القوة التي تذكِّر الإنسان برغائبه المحظورة، والقوة، الأهم شأناً في الظاهر، التي تحدو به إلى انتهاك التحظير لصالح الرغبة. لكن هاتين القوتين تنصهران من جديد في قوة واحدة، إذا سلَّمنا بأن الحياة النفسية البدائية تقضي بطبيعتها أن يؤدي استيقاظ الذكرى المتصلة بالفعل المحظور إلى استيقاظ الميل إلى

إنجاز هذا الفعل. وعلى أساس هذه الفرضية يكون ثمة تطابق بين الذكريات والإغراءات. ولزام علينا أيضاً أن نسلِّم بأنه حين يتسبَّب مثال رجل انتهك تحظيراً في ضلال رجل آخر، إذ يحدو به إلى ارتكاب الغلطة نفسها، فذلك لأن عصيان التحظير يكون انتشر انتشار الوباء الساري، على منوال التابو الذي يُتناقل من شخص إلى موضوع، ومن هذا الموضوع إلى آخر.

عندما يكون في الإمكان تصحيح انتهاك التابو بكفارة أو ندامة، أي **بالعزوف** عن مَتاعٍ ما أو حرية ما، يكون قد قام لدينا الدليل على أن طاعة الأحكام التابوية كانت هي نفسها تعني التخلي عن شيء كان مرغوباً فيه. وعدم التقيُّد بعزوف بعينه يكفَّر عنه بعزوف عن شيء آخر. ولسوف نستخلص من هذا الاعتبار، في ما يتصل بالطقس التابوي، نتيجة مؤداها أن الندامة والكفارة هما طقسان أكثر بدائية من التطهُّر.

لنلخص الآن ما تحصَّل لنا، من منظور فهم التابو، بفضل مقارنته بالتحظير الوسواسي لدى العصابي. فالتابو تحظير سحيق القدم، مفروض من الخارج (من قبل سلطة ما) وموجَّه ضد أقوى رغبات الإنسان. والميل إلى انتهاكه يبقى قائماً في لاشعور هذا الإنسان؛ والأشخاص الذين ينصاعون للتابو يقفون موقفاً ازدواجياً حيال ما هو تابو. والقوة السحرية، المعزوة إلى التابو، لا تجاوز كونها المقدرة المتاحة له على إيقاع الإنسان في الإغراء؛ وهي تسلك مسلك العدوى، لأن المثال معدٍ على الدوام ولأن الرغبة المحظورة تنتقل في اللاشعور إلى موضوع آخر. والتكفير عن انتهاك التابو بعزوف ما يثبت أن الأساس في التابو هو عزوف ما.

(٣)

بودّنا الآن أن نعرف ما القيمة التي يخلق بنا أن نعلِّقها على مقارنتنا بين التابو والعصاب وعلى تصور التابو كما يمكن استخلاصه من هذه المقارنة. فمن الواضح أن هذه القيمة لا يمكن أن تكون ذات شأن إلا إذا كان تصورنا ينطوي على ميزة يتعذر الحصول على مثلها بطريق آخر، ميزة تتيح لنا أن نفهم التابو فهماً

أفضل من ذاك الذي توفره سائر محاولات التفسير. وقد يسعنا القول على هذا الأساس إننا قدّمنا، في الصفحات التي سبقت، الدليل على تفوق تصورنا؛ ولكننا سنحاول فيما يلي أن نعزز هذا التفوق بتطبيق تصورنا على تفسير تفاصيل التحظيرات والعادات التابوية بالذات.

لا ريب في أنه يسعنا أيضاً أن نطرق الموضوع من باب آخر. ففي وسعنا مثلاً أن نبحث في ما إذا لم تكن بعض المقدمات التي سحبناها على التابو انطلاقاً من العصاب، والنتائج التي استخلصناها من هذا التوسيع، غير قابلة للاستخراج مباشرة عن طريق تمحيص ظاهرات التابو. ومن ثم، إنه يبقى علينا أن نقرر الاتجاه الذي سنوجّه فيه أبحاثنا. ومن البدهي أن التوكيد القائل إن مصدر التابو تحظير سحيق القدم فُرض فيما غبر من الخارج ليس مما يمكن البرهان عليه. وعليه سنسعى بالأولى إلى التحقق مما إذا كان التابو يخضع حقاً للشروط عينها التي كشفت لنا عن وجودها دراسة العصاب الوسواسي. فكيف تحصلت لنا، فيما يخصّ العصاب، المعرفة بتلك العوامل السيكولوجية؟ عن طريق الدراسة التحليلية للأعراض، وعلى الأخص دراسة الأفعال القهرية والتدابير الوقائية والتحظيرات الوسواسية. وقد وجدنا أن هذه الأفعال والتدابير والتحظيرات تتّسم بصفات تبيح لنا أن نعزو كأصل لها ميولاً ورغائب **ازدواجية**، سواء أكانت هذه الصفات تناظر الرغبة والرغبة المضادة أم كانت تعمل بالأفضلية في خدمة أحد الميلين المتعاكسين. فإذا تسنى لنا بالتالي أن نكتشف الازدواجية عينها والصراع عينه بين الميلين المتعاكسين في التحظيرات التابوية، أو أن نكشف في بعض هذه التحظيرات، كما في الأفعال القهرية، عن التعبير المتزامن عن هذين الميلين، فإن المماثلة السيكولوجية بين التابو والعصاب الوسواسي ستكون عندئذ شبه تامة.

كما تقدم بنا القول أعلاه، فإن التحظيرين التابويين الرئيسيين لا يقعان في متناول تحليلنا، لأنهما يرتبطان بالطوطمية؛ وثمة تحظيرات أخرى من أصل ثانوي، ولهذا السبب لا تثير اهتمامنا. وقد آل التابو في نهاية المطاف، لدى الأقوام موضوع دراستنا، إلى أن يصير هو الشكل المألوف للتشريع وإلى أن يوضع في خدمة ميول ونزعات اجتماعية هي بكل تأكيد أحدث عهداً من التابو نفسه؛

وتلكم، على سبيل المثال، حال ضروب التابو التي يفرضها الزعماء والكهنة، والتي يكون الغرض منها تأييد المنافع والامتيازات. على أنه تبقى مع ذلك طائفة مهمة من التحظيرات يمكن أن تطالها دراستنا، وتتمثل بصورة رئيسية بالتابوات المتصلة: أ ـ **بالأعداء**، ب ـ **بالزعماء**، ج ـ **بالأموات**. أما المواد والمعطيات المتصلة بهذه التابوات فإني أقبسها من المجموعة الممتازة التي جمعهاج ـ ج. فريزر ونشرها في سِفره العظيم: **الغصن الذهبي**(١٩).

أ ـ كيفية معاملة الأعداء

إن أولئك الذين يميلون إلى أن يعزوا إلى الأقوام البدائية قسوة عديمة الشفقة والرحمة حيال أعدائها سيعلمون بقدر أكبر من الاهتمام أن قتل الإنسان لدى هذه الأقوام ما كان يتمّ بدون مراعاة لبعض الأحكام التي تؤلف جزءاً من العادات التابوية. ومن اليسير أن نصنِّف هذه الأحكام في أربع فئات تبعاً لما تأمر به: ١ ـ التصالح مع العدو القتيل؛ ٢ ـ تقييدات؛ ٣ ـ أفعال تكفير وتطهُّر بعد إنجاز عملية القتل؛ ٤ ـ بعض الشعائر الطقسية. وأما أن هذه العادات التابوية كانت أو لم تكن عامة لدى الأقوام موضوع دراستنا، فهذا ما لا تأذن لنا المعلومات الناقصة التي بحوزتنا أن نقطع به بيقين. والمسألة على أية حال غير ذات أهمية، باعتبار الهدف الذي ننشد. على أنه ثمة مجال للافتراض مع ذلك بأن تلك العادات كانت واسعة الانتشار، ولا تمثِّل ظاهرات منعزلة.

إن **عادات التصالح**، التي تراعى في جزيرة تيمور، بعد العودة المظفرة لعشيرة محاربة حاملة رؤوس الأعداء القتلى، مثيرة للاهتمام للغاية، بالنظر إلى التقييدات البالغة التي تُفرض، ناهيك عن ذلك، على قائد الحملة (انظر لاحقاً). فلدى الرجوع الظافر للمنتصرين، تُقدَّم الأضاحي لتسكين أرواح الأعداء، وإلا فإن مصائب شتى ستنزل بساح المنتصرين. وتؤدى رقصة، مصحوبة بغناء يُندب فيه العدو الصريع ويُلتمس غفرانه: «لا يأخذنك الغضب علينا، فلدينا هنا معنا رأسك؛ ولو لم يحالفنا الحظ فأغلب الظن أن رؤوسنا نحن كانت هي التي

١٩ ـ الطبعة الثالثة، القسم٢: **التابو وأخطار النفس**، ١٩١١.

ستعرض الآن في قريتك. ولقد قدّمنا لك أضحية ليسكن روعك. والآن ينبغي أن يرضى روحك ويدعنا في سلام. لماذا كنت عدونا؟ أما كان خيراً لنا لو بقينا أصدقاء؟ فما كان دمك ليسفك ولا رأسك ليقطع»[٢٠].

هذه العادة نفسها نلقاها لدى قبائل البالو في سولاويزي؛ وتقدِّم قبائل الغالا للأرواح القتلى من أعدائها أضحية قبل العودة إلى مسقط رأسها[٢١].

واهتدت أقوام أخرى إلى الوسيلة التي تمكِّنها من أن تجعل أعداءها القتلى أصدقاء وحراساً وحماة. وتتمثل هذه الوسيلة بالاعتناء بكل حنوّ بالرؤوس المقطوعة، وذلك ما تتباهى به بعض القبائل المتوحشة في بورنيو. فحينما يؤوب مقاتلو قبيلة الداياك في ساحل ساراواك برأس عدوٍّ لهم إلى قريتهم بعد غزوة من الغزوات، يحيطون هذه الرأس على مدى شهور بشتى ضروب الحفاوة، ويطلقون عليها أعذب ما في لغتهم من أسماء وأحلاها، ويدسّون في فمه أحسن قطع الطعام، وحلوى، وسكائر. ويضرعون إليه بإلحاح أن ينسى أصدقاءه القدامى وأن يمحض مضيفيه الجدد حبَّه كله، لأنه يؤلف من الآن فصاعداً جزءاً من بيتهم. ولن نكون إلا مخطئين لو رأينا قصداً تهكمياً في هذه العادة المأتمية التي تبدو لنا فظيعة[٢٢].

لقد شُده المراقبون للحداد الذي تقيمه القبائل المتوحشة في أميركا الشمالية على شرف العدو القتيل والمسلوخة فروة رأسه. فابتداء من اليوم الذي يقتل فيه

---

٢٠ ـ فريزر، المصدر نفسه، ص١٠٦.

٢١ ـ نقلاً عن باولتشكه(*): **إثنوغرافيا شمال شرقي أفريقيا**.

(*) فيليب باولتشكه: مستكشف ولغوي نمساوي(١٨٥٤ ـ ١٨٩٩). كانت له جولات استكشافية في مصر والسودان والصومال وأفريقيا الشرقية. من مؤلفاته: **الاستكشاف الجغرافي للقارة الأفريقية من الأزمنة الأولى وصولاً إلى أيامنا، إثنوغرافيا أفريقيا الشرقية، الأدب الأفريقي من ١٥٠٠ إلى ١٧٥٠**. «م».

٢٢ـ فريزر: **أدونيس، أتّيس، أوزيريس**، ص ٢٤٨، ١٩٠٧. نقلاً عن هيو لاو(*): **ساراواك**، لندن ١٨٤٨.

(*) هيو لاو: عالم طبيعيات وإداري كولونيالي بريطاني (١٨٢٤ ـ ١٩٠٥). وساراواك هي إحدى الدولتين الماليزيتين في جزيرة بورنيو. «م».

فرد من قبيلة الشوكتاو عدواً من الأعداء، تبدأ بالنسبة إليه فترة حداد تدوم أشهراً ويفرض في أثنائها على نفسه تقييدات جسيمة. وكذلك الحال لدى هنود داكوتا. ويروي أحد المراقبين أن الأوساج، بعد أن يُحْيوا بالحداد ذكرى الأموات من قبيلتهم، يحدّون على العدو كما لو كان صديقاً[٢٣].

قبل أن نتكلم عن سائر العادات التابوية التي تتصل بكيفية معاملة الأعداء، ينبغي أن نردّ سلفاً على اعتراض محتمل. فقد يقول لنا قائل، بالتضامن مع فريزر وآخرين، إن الأسباب التي تملي هذه العادات التسكينية بسيطة ولا تمتّ بصلة إلى (الازدواجية). فهذه الأقوام يتسلط عليها رعب تطيّري توحي به إليها أرواح الموتى، وهو رعب كانت العصور القديمة الكلاسيكية تعرفه بدورها وقد عبّر عنه الكاتب المسرحي الإنكليزي الكبير في هلوسات **مكبث وريتشارد الثالث**. وعلى أساس هذا الفرض فإنما من هذا التطيُّر تنبع منطقياً جميع العادات التسكينية، وكذلك التقييدات وضروب التكفير التي سنتكلم عليها لاحقاً؛ وتؤيد هذا التصور أيضاً الطقوس المجموعة في الفئة الرابعة، تلك الطقوس التي لا سبيل إلى تأويلها على ما يقال لنا إلا على أنها جهود ترمي إلى طرد أرواح الموتى التي تلاحق القتَلة[٢٤]. وعلى أية حال، لا يفوّت البدائيون فرصة للإقرار مباشرة بالخوف الذي يستشعرونه حيال أرواح الأعداء القتلى، وهم أنفسهم يُرجعون إلى هذا الخوف أصل تلك العادات التابوية.

إن هذا الاعتراض يبدو بالفعل طبيعياً جداً؛ ولو لم يكن له من جواب، لكنا وفّرنا على أنفسنا محاولة للتفسير. وسنوليه على كل حال اهتمامنا لاحقاً؛ أما الآن فسنكتفي بالردّ عليه بالتصور الذي تفرضه المقدمات التي اتخذناها منطلقاً

---

٢٣ ـ ج. أ. دورساي(*)، نقلاً عن فريزر، **التابو**، إلخ، ص١٨١.

(*) جيمس أوين دورساي: إثنولوجي ولغوي ومبشّر أمريكي (١٨٤٨ ـ ١٨٩٥). خبير بلغات هنود السيو ومعتقداتهم في الجنوب الأمريكي. من مؤلفاته: **لغات هنود بيلوكسي وأوفو، سوسيولوجيا هنود الأوماها، لغة هنود السيهينا**. «م».

٢٤ ـ فريزر: **التابو**، إلخ، ص١٦٩ وما يليها، وكذلك ص ١٧٤. ومؤدى تلك الطقوس الضرب بالتروس، والصراخ، والزعيق، وإخراج شتى الأصوات بشتى الأدوات الممكنة.

لنا في تـأملاتنا السالفة حول التابو. فنحن نستنتج من جميع تلك العادات نتيجة مؤداها أن الموقف من العدو يترجم أيضاً عن مشاعر أخرى غير مشاعر العداء. وإننا لنرى فيها تعابير عن الندم، وعن تكريم العدو، وعن الأسف وتبكيت الضمير على قتله. فلكأن أولئك البدائيين كانوا يعرفون، قبل زمن طويل من تلقي أي تشريع من يدي إله من الآلهة، الوصية القائلة: «لا تقتل»، ويعلمون أن كل انتهاك لهذه الوصية يستتبع عقاباً.

لكن لنعد إلى الفئات الأخرى من الأحكام التابوية. فالتقييدات المفروضة على القاتل المنتصر دارجة على نطاق واسع، وفي غالب الأحيان شديدة الصرامة. ففي جزيرة تيمور لا يستطيع قائد الحملة أن يعود إلى بيته مباشرة، بل يُخصّص له كوخ على حدة يمضي فيه شهرين، يؤدي في أثنائهما أفعالاً تطهرية عدة. وفي أثناء هذا الفاصل الزمني يحرَّم عليه أن يرى زوجته وأن يقيت نفسه بنفسه، بل ينبغي أن يتولى شخص آخر تلقيمه الطعام في فمه[٢٥]. ـ لدى بعض قبائل الداياك يتعين على الرجال العائدين من حملة مظفرة أن يبقوا في معزل عن باقي القوم لعدة أيام متوالية، وأن يمتنعوا عن بعض الأطعمة، وألا يلمسوا الطعام، وأن يجتنبوا نساءهم ـ. وفي جزيرة لوجيا، على مقربة من غينيا الجديدة، يحبس الرجال الذين قتلوا أعداءً أنفسهم في منازلهم أسبوعاً كاملاً. وهم يتحاشون كل اتصال بزوجاتهم وأصدقائهم، ولا يلمسون بأيديهم الأطعمة، ولا يقتاتون إلا بنباتات أُعدَّت لهم في آنية خاصة. وتبريراً لهذا التقييد الأخير يقال إنه لا يجوز لهم أن يشموا رائحة دم القتلى، وإلا سقطوا مرضى وماتوا. ـ وفي قبيلة تواريبي أو موتوموبو (غينيا الجديدة) لا يجوز للرجل الذي قتل رجلاً آخر أن يقرب زوجته أو أن يمسّ الطعام بأصابعه، بل يتلقى طعاماً خاصاً من أيدي أشخاص آخرين. ويدوم الأمر على هذا المنوال إلى مطلع القمر الجديد التالي.

٢٥ ـ فريزر: **التابو**، ص ١٦٦، نقلاً عن مولر(*): **رحلات إلى ممالك الأرخبيل الهندي**، أمستردام، ١٨٥٧.

(*) سالومون مولر: عالم طبيعيات ألماني (١٨٠٤ ـ ١٨٦٣). انتدب إلى جزر الهند الشرقية ليجمع مواد محلية من نباتات وطيور لمتحف لايدن. من مؤلفاته: **أسفار ومباحث في الأرخبيل الهندي**. «م».

ويتضمن مؤلَّف فريزر وفرة من حالات أخرى من التقييدات التي تُفرض على القاتل المنتصر، ويتعذر عليَّ إيرادها جميعها؛ لكنني سأسوق بعض أمثلة بالنظر إلى الجلاء الباهر الذي يتبدى به طابعها التابوي أو لأن التقييد يظهر فيها مقترناً بالتكفير والتطهُّر والطقوس.

فلدى قبائل المونومبو في غينيا الجديدة يغدو كل من قتل عدواً في أثناء المعركة «مدنساً»، ويشار إلى حالته بالاسم نفسه الذي يشار به إلى حالة المرأة في أثناء المحيض أو النفاس. ويتعيَّن عليه أن يبقى فترة طويلة من الزمن حبيس الدار التي يجتمع فيها الرجال، بينما يحتشد سائر سكان قريته حوله ويحتفلون بانتصاره برقصات وأغانٍ. ولا يجوز له أن يمسّ أحداً، ولا حتى زوجته وأولاده؛ فإن فعل امتلأ جسمه حالاً بالبثور والقروح، فيكون عليه أن يتطهر بالاغتسال وبطقوس أخرى.

ولدى قبائل الناتشيز في أمريكا الشمالية كان المحاربون الشبان الذين فازوا بأول فروة رأس لهم يخضعون على مدى ستة أشهر لبعض ضروب الحرمان، فما كان يجوز لهم أن يرقدوا بجانب نسائهم، ولا أن يطعموا لحماً؛ فكل طعامهم سمك وكعك الذرة. وحين كان المحارب من قبيلة شوكتاو يقتل عدواً ويسلخ فروة رأسه، كان يتعيَّن عليه أن يحدّ شهراً كاملاً، يُحظر عليه في أثنائه أن يمشّط شعره. وإذا ما حكّه جلده المشعر، لا يجوز له أن يحكّه بيده، وإنما فقط بعصا صغيرة.

وكان على الهندي من قبيلة بريما، إذا ما قتل هندياً من الأباش، أن يسلم نفسه إلى طقوس تطهير وتكفير صارمة. وما كان يجوز له طوال فترة الصوم التي تدوم ستة عشر يوماً أن يلمس اللحم والملح، ولا أن ينظر إلى نار موقودة، ولا أن يوجه الكلام إلى كائن من كان. وكان يعيش بمفرده في الغابة، تقوم على خدمته امرأة عجوز تأتيه بنزر يسير من الطعام، ويغتسل في كثير من الأحيان في أقرب نهر إليه، ويضع على سبيل الحداد مدرة من الطين فوق رأسه. وفي اليوم السابع عشر يجري الاحتفال الطقسي العام بتطهير الرجل وأسلحته. وبما أن الهنود من قبيلة بريما كان يحملون تابو القتل على محمل الجدّ أكثر بكثير مما يفعل أعداؤهم ولا

يرجئون، نظير ما يفعل هؤلاء، التكفير والتطهير إلى نهاية الحملة، فمن الممكن القول إن أخلاقيتهم وتقواهم كانتا سبباً في دونيتهم العسكرية. وعلى الرغم من بسالتهم المنقطعة النظير، فإن المساعدة التي قدّموها للأمريكيين في معاركهم ضد الأباش لم تكن ذات فعالية تذكر.

على الرغم من كل الأهمية التي يمكن أن ترتديها دراسة أكثر تعمقاً وتفصيلاً لضروب طقوس التكفير والتطهير التي توجب الأعراف إقامتها بعد قتل عدو من الأعداء، فإني أوقف هنا عرضي لأنه كافٍ باعتبار الهدف الذي أنشد. وإنما سأضيف فقط أننا نلقى أثر هذه المؤسسات في العزلة المؤقتة أو الدائمة التي يخضع لها، حتى في أيامنا هذه، الجلاد المحترف. ووضعية «الفرايمان»[٢٦] في مجتمعات العصر الوسيط تتيح لنا أن نكوِّن فكرة جدّية عن «تابو» المتوحشين[٢٧].

إن التفسير الشائع لجميع أحكام التسكين والتقييد والتكفير والتطهير هذه يخلط بين مبدئين اثنين: من جهة أولى سحب تابو الميت على كل من لمسه واتصل به، ومن الجهة الثانية الخوف من روح الميت. ولكن ما من أحد ينبئنا، ولن يكون ذلك سهلاً أصلاً، كيف ينبغي الجمع بين هذين العاملين لتفسير الطقوس، وهل هما متعادلان في القيمة أم أنه من الواجب اعتبار واحدهما أولياً والآخر ثانوياً. وفي قبالة هذه النظرة إلى الأشياء نتمسك بتصورنا الذي ينصّ على أن جميع تلك الأحكام تنبع من ازدواجية العواطف التي تساور الإنسان إزاء العدو.

ب ـ تابو الزعماء

إن موقف الأقوام البدائية من زعمائها وملوكها وكهنتها يحكمه مبدآن متكاملان أكثر مما هما متناقضان: وجوب التوقي منهم ووجوب وقايتهم[٢٨].

---

٢٦ ـ حرفياً الرجل الحرّ، ولكن بالمعنى القانوني للكلمة: الجلاد، منفذ الأحكام. «م».

٢٧ ـ بصدد هذه الأمثلة انظر فريزر: التابو: إلخ، ص ١٦٥ ـ ١٩٠. **تابو القتلة**.

٢٨ ـ فريزر، **التابو**، ص ١٣٣: HE MUST NOT ONLY BE GUARDED HE MUST ALSO BE GUARDED AGAINST.

ويتمّ الوصول إلى هذين الهدفين عن طريق جملة من الأحكام التابوية. ونحن نعلم من قبل لماذا ينبغي التوقي من السادة: فهم حاملون لتلك القوة السحرية، الغامضة والخطرة، التي تنتقل بالتماس، مثلها مثل الشحنة الكهربائية، وتتسبب في موت من لا تتوفر له الحماية بشحنة مكافئة وفي هلاكه. ومن هنا كان وجوب تحاشي أي تماس، أمباشراً كان أم غير مباشر، مع القداسة الخطرة؛ وقد اخترع للحالات التي لا يمكن فيها تفادي هذا التماس طقس خاص، الغرض منه تفادي عواقبه الوخيمة. فقبائل النوبا في شرقي أفريقيا، مثلاً، تعتقد أن الموت عليها محتوم إذا ما دلفت إلى بيت ملكها/ الكاهن، ولكن في مستطاعها أن تنجو من هذا الخطر إذا ما كشفت، لدى دلوفها إليه، عن الكتف اليسرى وأتاحت للملك أن يلمسها بيده. وعلى هذا النحو ننتهي إلى النتيجة الغريبة التالية وهي أن الملامسة التي تأتي من الملك تغدو وسيلة شفاء وحماية ضد الشرور التي تتأتى من هذه الملامسة بالذات. ولكنها هذه المرة ملامسة مقصودة وتحوز، لأنها مقصودة من **قبل** الملك، قوة شفائية، على حين أن الملامسة الخطرة هي تلك التي يستشعر الفرد أنه آثم فيها **بحقّ** الملك؛ وبعبارة أخرى، إنه التضاد بين الموقف السلبي والموقف الإيجابي حيال الملك.

لا حاجة بنا إلى الرجوع إلى المتوحشين لنجد أمثلة على شفاء يتمّ عن طريق الملامسة الملكية. ففي عهد غير ناءٍ كان ملوك إنكلترا يمارسون هذا السلطان لشفاء داء السل الخنزيري الذي كان، لهذا السبب، يسمى «الداء الملكي» THE KING'S EVIL. ولم تستنكف الملكة أليصابات ولا أي خلف من خلفائها عن هذا الامتياز الملكي. ويقال إن تشارلز الأول شفى دفعة واحدة، في سنة ١٦٣٣، مئة مريض. وبعد هزيمة الثورة الكبرى مارس ابنه الفاسق تشارلز الثاني امتياز الشفاء الملكي للسلّ الخنزيري على نطاق واسع للغاية. ويقال إن هذا الملك شفى بالملامسة، في أثناء مُلكه، نحواً من مئة ألف مريض بداء الخنازير. وكان المرضى يتدفقون بأعداد غفيرة حتى إن ستة أو سبعة منهم ماتوا ذات يوم اختناقاً بدلاً من أن يفوزوا بالشفاء الذي أتوا ينشدونه. وكان المتشكك غليوم الثالث من آل أورانج، الذي صار ملكاً على إنكلترا بعد طرد آل ستيورات، يرتاب في السحر؛

وفي المرة الوحيدة التي قبل فيها بأن يقوم بملامسة من هذا النوع فعل ذلك وهو يقول: «ليهبكم الله صحة أفضل ومزيداً من العقل»[٢٩].

وهاكم شهادة على الأثر الرهيب لملامسة **إيجابية**، وإن غير قصدية، كان موضوعها الملك أو شيئاً يخصّه. فقد ترك يوماً زعيم من زيلندا الجديدة، وكان رجلاً عالي المقام وعظيم القداسة، بقايا طعامه في الطريق. فمرّ عبد في مقتبل العمر، ضخم الجثة وجائع، فأبصر بالفضلات، فالتهمها على عجل. وما كاد يبتلع آخر قطعة حتى أعلمه متفرج مذعور بنكر الجريمة التي اقترفها. فسقط العبد، وكان محارباً باسلاً وقوياً، أرضاً حال سماعه الخبر، وراح يختلج اختلاجات رهيبة، ولفظ الروح عند مغيب الشمس في اليوم التالي[٣٠]. وأكلت امرأة من قبيلة الماوري بعض الثمار، وعلمت على الأثر أن الثمار آتية من موضع معيَّن له حرمته، فهتفت للحال أن روح الزعيم التي أنزلت به هذه الإهانة سيقضي عليها بالموت لا محالة. وقد وقعت الحادثة عصراً، وفي ظهيرة اليوم التالي كانت قد لفظت الروح[٣١]. وتسببت ولاعة زعيم من الماوري ذات يوم في وفاة عدد من الأشخاص. فبعدما ضاعت من الزعيم، التقطها آخرون واستعملوها لإشعال غلايينهم. ولما علموا بهوية مالك الولاعة، ماتوا جميعاً خوفاً[٣٢].

لا عجب أن تكون مسَّت الحاجة إلى عزل الأشخاص الخطرين من أمثال

---

٢٩ ـ فريزر: **فن السحر** THE MAGIE ART، م١، ص ٣٦٨.

٣٠ ـ **زيلندا الجديدة القديمة** OLD NEW ZEALAND، بقلم باكيها ماوري(*) (لندن ١٨٨٤). نقلاً عن فريزر: **التابو**، ص ١٣٥.

(*) باكيها ماوري: الاسم المستعار لفريدريك إدوارد مانينغ (١٨١١ ـ ١٨٨٣). هاجرت أسرته من إرلندا إلى تسمانيا حيث عملت في الزراعة. وقد اندمج بالسكان الأصليين من قبائل الماوري حتى صار يُلقَّب بـ «باكيها ماوري» أي «أوروبي ماوري». وقد حذّر في كتاب له بعنوان: **تاريخ الحرب في الشمال وزيلندا الجديدة القديمة** من أن الماوريين لن يقبلوا أبداً بالهمينة الأوروبية. «م».

٣١ ـ و. براون(*): **زيلندة الجديدة وسكانها الأصليون** NEW ZEALAND AND HIS ABORIGINES، لندن ١٨٤٥، نقلاً عن فريزر، المصدر نفسه.

* ـ وليم براون: سياسي وتاجر وصحفي إسكتلندي (١٨١١ ـ ١٨٩٨). هاجر إلى زيلاندا الجديدة وانتخب نائباً عن كبرى مدنها أوكلاند. «م».

٣٢ ـ فريزر: المصدر الآنف الذكر.

الزعماء والكهنة، وإلى إحاطتهم بسور يضعهم في منأى عن متناول الآخرين. ولنا أن نفترض أن هذا السور، الذي نُصب في الأصل بمقتضى العرف التابوي، لا يزال قائماً إلى اليوم في صورة مراسم البلاط.

غير أن معظم تابوات السادة هذه قد لا تكون قابلة للإرجاع إلى محض الحاجة إلى الاحتماء **منهم**. فقد أسهمت في ابتداع التابوات وفي تأسيس مراسم البلاط وآدابه حاجة أخرى بعد، هي الحاجة إلى حماية الأشخاص من ذوي الامتيازات من الأخطار التي تتهددهم.

إن ضرورة حماية الملك من الأخطار المحتملة تنبع من الدور الضخم الذي يضطلع به في حياة رعاياه سراءً وضراءً. فشخصه، بحصر معنى الكلمة، هو الذي يضبط مسيرة العالم؛ وعلى شعبه أن يعترف له بالجميل ليس فقط على الغيث ونور الشمس اللذين ينبتان ثمار الأرض، بل كذلك على الريح التي تستاق السفن إلى الساحل، وعلى الأرض التي يطأها الناس بأقدامهم[٣٣].

إن ملوك المتوحشين هؤلاء يحوزون قوة وقدرة على توزيع السعادة لا تقرّ بمثلها الشعوب الأقل بدائية إلا لآلهتها وحدها؛ وفي أطوار أكثر تقدماً من الحضارة لا يتظاهر بالإيمان بواقعية هذه القدرة سوى المنافقين والممالقين الأخساء من جلساء الملوك.

إن ثمة تناقضاً ظاهراً بين كلية قدرة الشخص الملكي هذه وبين الاعتقاد بأن هذا الشخص الملكي نفسه بحاجة إلى الحماية عن كثب من الأخطار التي تتهدده؛ ولكن ليس ذلك هو التناقض الوحيد الذي نلحظه في مواقف المتوحشين إزاء ملوكهم. فهذه الشعوب ترى أن من الضروري مراقبة ملوكها حتى لا يهدروا قواهم في ما لا طائل فيه؛ وهي أبعد ما تكون عن الثقة بحسن نياتهم أو استقامتهم. وثمة ظل من شك وريبة في بواعث الأحكام التابوية المتصلة بالملك. يقول فريزر[٣٤]:

٣٣ ـ فريزر: **التابو: عبء الملوك**، ص ٧.

٣٤ ـ المصدر نفسه.

«إن الفكرة القائلة إن الملكية البدائية كانت ملكية استبدادية لا تنطبق تمام الانطباق على الأنظمة الملكية التي نتكلم عليها. بل على العكس من ذلك، فالعاهل في هذه الأنظمة لا يحيا إلا من أجل رعاياه؛ ولا قيمة لحياته إلا ما دام يضطلع بالتزامات وظيفته ويسوس مجريات الطبيعة لما فيه خير شعبه. وبدءاً من اللحظة التي يتهاون فيها أو يمتنع عن الوفاء بهذه الالتزامات ينقلب حسن الالتفات والتفاني والتوقير الديني الذي كان يتمتع به إلى أعلى درجة إلى حقد وازدراء. فيُطرد مجللاً بالعار والشنار، ويعتبر نفسه سعيداً إذا أفلح في النجاة بحياته. ولئن كان يُعبد اليوم وكأنه إله من الآلهة، فقد يُقتل غداً كما يقتل المجرم. ولكن ليس لنا أن نرى في تبدل موقف الشعب هذا دليلاً على تقلبه أو تناقضاً؛ بل على العكس من ذلك، فالشعب يبقى منطقياً حتى النهاية. فإن يكن ملكهم إلههم فلا بدّ أيضاً، كما يعتقدون، أن يثبت أنه حاميهم؛ وبما أنه لا يريد حمايتهم، فعليه أن يخلي مكانه لملك آخر يكون أحسن استعداداً لفعل ذلك. أما ما دام يلبي ما ينتظرونه منه، فإن رعايتهم له لا تعرف حدوداً، وهم يرغمونه على الاعتناء بنفسه بالتفاني ذاته. إن ملكاً كهذا يحيا شبه حبيس في منظومة من الطقوس وآداب المعاشرة، محاطاً بشبكة من العادات والمحظورات التي لا ترمي إلى رفع مقامه، ولا إلى زيادة رغد عيشه، وإنما فقط إلى الحؤول بينه وبين ارتكاب أفعال من شأنها أن تعكر انسجام الطبيعة وأن تتأدى على هذا النحو إلى هلاكه هو وهلاك شعبه والعالم قاطبة معه. وهذه الأحكام، بدل أن تفيده في توفير المتعة له، تحرمه من كل حرية وتجعل من حياته، التي تدعي أنها لا تبغي سوى حمايتها، عبئاً وعذاباً».

إن واحداً من أسطع الأمثلة على هذا التقييد والحبس لسيد مقدس تطالعنا به الحياة التي كان يحياها في غابر الأيام ميكادو اليابان. هاكم ما يحكيه عنها خبر يعود تاريخه إلى قرنين ونيف خلت[٣٥]:

٣٥ ـ كامبفر(*): **تاريخ اليابان** HISTORY OF JAPAN، نقلاً عن فريزر، المصدر الآنف الذكر، ص٣.

(*) إنغلبرت كامبفر: طبيب ورحالة ألماني (١٦٥١ ـ ١٧١٦). ارتحل إلى إيران والصين واليابان حيث كان تاريخه عنها في ثلاثة مجلدات من أهم ما كتب عنها في حينه. «م».

«يعتقد الميكادو أنه مما لا يليق بمكانته وبصفته المقدسة أن يلمس الأرض بقدميه. لذلك يحمله خدمه على أكتافهم حينما تدعو الضرورة إلى أن يقصد مكاناً ما. ولكن لا يليق أيضاً أن يتعرض شخصه للهواء الطلق، وحتى الشمس يُنكر عليها شرف إضاءة رأسه. وجميع أجزاء جسمه تخلع عليها صفة مسرفة في قداستها، فيحرَّم عليه حتى أن يقصّ شعره ولحيته، ولا يجوز له أبداً أن يقلّم أظافره. ولكن حتى لا تُمنع عنه كل عناية على الإطلاق، فإنه يُغسل ليلاً فيما هو نائم؛ وما يُنتزع من جسمه في هذه الحالة يمكن أن يُعدّ وكأنه سرق منه، ولكن سرقة من هذا القبيل لا يمكن أن تعدّ ضارة برفعته وقداسته. وكان لزاماً عليه أيضاً فيما سلف أن يجلس على عرشه صباحاً لبضع ساعات متتالية، والتاج الإمبراطوري على رأسه، بدون أن يحرك ذراعيه أو ساقيه أو رأسه أو عينيه؛ فعلى هذا النحو فقط يمكنه، كما كانوا يتصورون، أن يقيم السلم ويحافظ على الهدوء في الإمبراطورية. فإن شاء سوء الطالع أن يستدير إلى جانب أو إلى آخر، أو إن لم يتجه بصره لوهلة من الزمن إلا نحو جزء من إمبراطوريته، فإن ذلك قد يجلب على البلاد حرباً أو مجاعة أو طاعوناً أو حريقاً أو أي كارثة أخرى من شأنها أن تتأدى بها إلى الهلاك والبوار».

إن بعض التابوات التي يخضع لها الملوك البرابرة تعيد إلى أذهاننا التقييدات المفروضة على القتلة. ففي شارك بوينت، بجوار رأس بادرون، في غينيا (غربي أفريقيا)، يعيش الملك/الكاهن، كوكولو، منفرداً في الغابة. وحرام عليه أن يلمس امرأة، أو يغادر بيته، بل حرام عليه حتى أن ينهض عن كرسيه الذي ينام عليه جالساً. فلو تمدد ليرقد لتوقفت الريح عن الهبوب، فتضطرب أحوال الملاحة. وقوام وظيفته أن يهدئ العواصف، وبصفة عامة أن يسهر على بقاء الأحوال الجوية عادية[٣٦]. يقول باستيان[٣٧] إنه كلما كان الملك من قبائل اللوانغو قوياً،

٣٦ ـ أ. باستيان: **الحملة الألمانية على ساحل لوانغوا** DIE DEUTSCGE EXPEDITION AN DER LOANGOKUSTE، إيينا ١٨٧٤، نقلاً عن فريزر، المصدر الآنف الذكر.

٣٧ ـ أدولف باستيان: طبيب وأنتروبولوجي ألماني (١٨٢٦ ـ ١٩٠٥). ارتحل إلى جنوب شرقي آسيا ودرس البوذية. من مؤلفاته: **الإنسان في التاريخ**، **شعوب آسيا الشرقية**. «م».

كانت أكثر تعداداً التابوات التي يتعيَّن عليه أن يراعيها. ووريث العرش يتقيَّد بها منذ نعومة أظفاره، ولكنها تتراكم من حوله أكثر فأكثر كلما شبّ عن الطوق: ويوم يتسنم العرش فإنه ينوء تحت كثرتها إلى حدّ الاختناق.

لا يتسع لنا المجال (ولا يستلزم هدفنا ذلك) لإعطاء وصف مفصَّل بالتابوات المرتبطة بمنصب الملك أو الكاهن. لنذكر فقط إن التقييدات المتصلة بالحركات وبنوع الطعام تلعب، بين هذه التابوات، الدور الرئيسي. وحتى نبيِّن كم هي صلبة وراسخة العادات المتصلة بهؤلاء الأشخاص من ذوي الامتياز، سنستشهد بمثالين من الطقوس التابوية، نأخذهما عن شعوب متمدينة، أي شعوب وصلت في زمنها إلى أرقى درجات الحضارة.

فقد كان لزاماً على الكاهن الأكبر الذي يعرف باسم FLAMEN DIALIS، في معبد جوبيتر في روما القديمة، أن يراعي عدداً كبيراً من التابوات. فقد كان محرَّماً عليه أن يمتطي صهوة حصان، أو حتى أن يقع نظره على حصان أو على رجل شاكي السلاح. وما كان يحلّ له أن يحمل سوى حلقة محطمة، وما كان يجوز له أن يلمس قمح الحنطة أو العجين المختمر، ولا أن يسمي العنزة أو الكلب أو اللحم النيء أو الفول أو اللبلاب بأسمائها؛ وما كان يجوز له أن يقصّ شعره إلا على يد رجل من الأحرار، على أن تُستخدم في ذلك سكين من البرونز وأن تطمر بعد ذلك الخصلات المقصوصة، وكذلك قلامات أظافره، تحت شجرة مقدسة؛ وما كان يحلّ له أن يلمس الموتى، وكان محرماً عليه أن يقف في الهواء الطلق مكشوف الرأس، إلخ.. وكانت زوجته ـ وتسمى FLAMINICA ـ تخضع بدورها للتقييدات: فما كانت تستطيع أن تتجاوز، على بعض السلالم، الدرجات الثلاث الأولى، ولم يكن يحلّ لها، في بعض أيام الأعياد، أن تمشِّط شعرها؛ وكان يتعيَّن أن يأتي الجلد الذي تصنع منه نعالها لا من حيوان مات ميتة طبيعية، بل من حيوان قتل قتلاً أو ذبح على سبيل الأضحية؛ وإذا سمعت الرعد باتت مدنسة، ويدوم دنسها إلى أن تقدم أضحية تكفيرية[٣٨].

٣٨ ـ فريزر: المصدر الآنف الذكر، ص ١٣.

وكان ملوك إرلندا القدامى يخضعون لطائفة من تقييدات عجيبة غريبة، وكان التقيد بها مصدراً للخيرات والنعم وانتهاكها مصدراً للمصائب على البلاد بأسرها. والتعداد الكامل لهذه التابوات متضمن في **كتاب الحقوق** الذي تعود أقدم نسخه المخطوطة إلى سنة ١٣٩٠ وسنة ١٤١٨. والتحظيرات الواردة فيه مفصلة تفصيلاً مسهباً، وتختص بأفعال معيَّنة، ارتكبت أو قد ترتكب في أماكن معيَّنة وفي أوقات معيَّنة: ففي هذه المدينة أو تلك لا يجوز للملك أن يحطّ مقامه فيها في يوم معلوم من الأسبوع؛ ولا يجوز له أن يتخطى نهراً محدداً في ساعة محددة؛ ولا يجوز له أن يضرب خيامه أكثر من تسعة أيام في سهل بعينه، إلخ[٣٩].

إن صرامة الأحكام التابوية، المفروضة على الملوك الكهنة، ترتبت عليها، لدى العديد من الشعوب البدائية، نتيجة جسيمة من وجهة النظر التاريخية ومثيرة لبالغ اهتمامنا من وجهة نظرنا نحن. فالمنصب الملكي/ الكهنوتي لم يعد مرغوباً فيه. ومن قبيل ذلك أنه في كومبودشا، حيث يوجد ملك للنار وملك للماء، لم يعد مفرّ من اللجوء إلى القوة لفرض قبول أحد هذين المنصبين بالإكراه. وفي نييو[٤٠]، أو سافاج آيلند، وهي جزيرة مرجانية في المحيط الهادئ، انطفأ عملياً وجود النظام الملكي، إذ لم يعد أحد يبدي استعداداً لتولي الوظائف الملكية، المثقلة بالتبعات والأخطار. وفي بعض بلدان غربي أفريقيا ينعقد مجلس سري، غب وفاة الملك، ويجري فيه تسمية سلفه. ومن يقع عليه الاختيار يلقى القبض عليه، ويشدّ وثاقه، وتضرب عليه الحراسة في بيت الوثن، إلى أن يعلن عن استعداده لقبول التاج. وفي بعض المناسبات يجد الوريث المحتمل للعرش الوسيلة المناسبة للتملص من الشرف الذي يراد فرضه عليه؛ فمما يروى، مثلاً، أن زعيماً من الزعماء اعتاد على حمل سلاحه ليل نهار كيما يتمكن من أن يقاوم بالقوة كل محاولة لتنصيبه على العرش[٤١]. ولدى زنوج سيراليون كانت محاولة فرض

٣٩ ـ فريزر، المصدر الآنف الذكر، ص ١١.

٤٠ ـ في نص فرويد «نين»، وهو سهو منه أو خطأ مطبعي «م».

٤١ ـ باستيان: **الحملة الألمانية على ساحل لوانغو**، نقلاً عن فريزر، المصدر الآنف الذكر، ص ١٨.

المنصب الملكي تقابل بمقاومة شرسة، مما اضطر معظم القبائل إلى إيكال أمر هذه الوظيفة إلى الأغراب.

يرى فريزر في هذه الشروط علة الانقسام التدريجي للملَكية الكهنوتية إلى سلطة زمنية وسلطة روحية. فقد أمسى الملوك، الرازحون تحت عبء قداستهم، عاجزين عن ممارسة شؤون السلطة بصورة فعلية، ولم يجدوا مناصاً من أن يتخلوا عن الأعباء الإدارية لأشخاص أقل شأناً، ولكنهم أكثر فعالية واقتداراً ولا طموح لهم في أمجاد المنصب الملكي. وعلى هذا النحو ظهر العواهل الزمنيون، فيما واصل الملوك التابويون ممارسة السيادة الروحية التي صارت في الواقع غير ذات شأن. ويقدم لنا تاريخ اليابان القديم توكيداً ساطعاً لهذا التصور.

والآن، إذا ألقينا نظرة إجمالية على العلاقات التي تقوم بين الإنسان البدائي وملوكه، فقد يسعنا أن نأمل في أنه لن يكون من الصعب علينا أن ننتقل من محض وصف لتلك العلاقات إلى فهمها من وجهة نظر تحليلية نفسية. والحق أن هذه العلاقات مسرفة التعقيد وغير براء من التناقضات. فالسادة يُمنحون امتيازات ضخمة تكون بمثابة نظير مقابل للتحظيرات التابوية التي تفرض على الآخرين. فهم أشخاص مقدَّمون؛ فمن حقهم أن يفعلوا ما هو محظور على الآخرين، وأن يتمتعوا بما ليس في متناول الآخرين. لكن الحرية التي يُقَرّ لهم بها محدودة بتابوات أخرى لا تبهظ بوطأتها على الأفراد العاديين. وهكذا نجدنا هنا أمام تعارض أول، بل أمام شبه تناقض، بين حرية أكبر وتقييد أكبر للأشخاص أنفسهم. فالآخرون يعزون إليهم قوة سحرية خارقة للمألوف، ولكنهم لهذا السبب بالذات يخشون كل تماس بشخصهم أو بالأشياء التي تعود إليهم، وإن توقعوا في الوقت نفسه من هذا التماس أنفع النتائج. وهذا في ظاهر الأمر تناقض آخر يكاد أن يكون صارخاً؛ لكننا نعلم من قبل أن هذا تناقض ظاهري ليس إلا. فنافعة هي الملامسة التي تصدر عن الملك نفسه، وعن حسن نية؛ وما هي بخطرة سوى الملامسة التي تصدر عن رجل من العامة باتجاه شخص الملك أو الأشياء التي تخصّه، وفي أرجح الظن لأن هذه الملامسة يمكن أن تخفي نية عدوانية. وثمة تناقض آخر، تفسيره أقل سهولة، يتمثل في أن أفراد القبيلة، إذ يعزون إلى

السيد سلطاناً عظيماً على قوى الطبيعة، يعتقدون أن من اللزام عليهم أن يحموه بعناية خاصة من الأخطار التي تتهدده، كما لو أن سلطانه، القادر على كل شيء، عاجز عن تأمين حمايته هو نفسه. وتكمن صعوبة أخرى بعد في كونهم لا يثقون في حسن استخدام السيد لسلطانه الخارق للمألوف، هذا السلطان الذي لا يجوز استخدامه إلا لما فيه خير رعاياه وحماية شخصه بالذات، وهذا ما يوجب في اعتقادهم مراقبته من هذا المنظور. وإنما من هذه الريبة ومن هذه الحاجة إلى المراقبة ولدت الطقوس التابوية التي تخضع لها حياة الملك والتي ترمي إلى حماية الملك نفسه من الأخطار التي قد تتهدده، وإلى حماية الرعايا من الأخطار التي تتهددهم من جانب الملك.

إننا نميل إلى إعطاء التفسير التالي للعلاقات، الشديدة التعقيد والمثقلة بالتناقضات، بين البدائيين وسادتهم. فلأسباب تعود في أصلها إلى التطيُّر أو ما شابه، يعرب البدائيون في موقفهم من الملوك عن ميول متباينة، كل ميل منها مسرف في تطرفه بدون مراعاة للميول الأخرى وبصورة مستقلة عنها. ومن هنا كانت جميع تلك التناقضات التي لا تصدم عقل البدائي أكثر مما يُصدم عقل الإنسان المتحضر جداً حينما يتعلق الأمر بعلاقات يقررها الدين أو بواجبات «الولاء».

هذا التفسير ليس حقيقاً بأن يُرفض ويُنتبذ؛ لكن التقنية التحليلية النفسية ستتيح لنا أن ننفذ إلى كنه تلك العلاقات على نحو أعمق وستفيدنا بمعلومات كثيرة عن طبيعة تلك الميول البالغة التنوع. فإذا أخضعنا الموقف الذي تقدم بنا وصفه للتحليل، كما لو أنه لوحة سريرية لأعراض عصاب من الأعصبة، فسنركِّز بادئ ذي بدء انتباهنا على كثرة هواجس الخوف التي تطالعنا في الأساس الطقسي للتابو. والحال أن مثل هذا الشطط ظاهرة مألوفة في العصاب، وعلى الأخص في العصاب الوسواسي الذي يسبق غيره إلى فرض نفسه على مقارنتنا. ونحن نعرف ونفهم أصله. فهذا الشطط يحدث كلما وجدت، إلى جانب المحبة الغالبة، عاطفة عداوة لاشعورية، وبالتالي كلما تحققت الحالة النمطية للحساسية الازدواجية. فالعداوة تُخنق في هذه الحال تحت وقر الغلو المفرط في المحبة، هذا

الغلو الذي يفصح عن نفسه في شكل حصَر ويغدو وسواسياً، وإلا لتعذر عليه أن يفي بمهمته المتمثلة في إبقاء العاطفة المضادة مكبوتة. وما من محلل نفسي إلا ويعلم بالتجربة مدى اليقين الذي يسعه أن يعلل به على هذا النحو الودّ القلق، والمشبوب إلى حدّ الشطط، في شروط مستبعدة الحدوث (وعلى سبيل المثال بين الأم وطفلها، أو بين زوجين متحدين بأوثق العرى). أما فيما يتصل بالمعاملة التي يُختص بها الأشخاص من ذوي الامتياز فبوسعنا كذلك أن نسلِّم بأن التوقير الذي يحاطون به، أو حتى تأليههم، تقابله عاطفة عداء دفين، وأنه ينشأ هنا بالتالي موقف الازدواجية الوجدانية. كما أن الريبة، التي تتبدى على أنها الدافع الذي لا مرية فيه إلى فرض التابوات الملكية، ستكون على هذا الأساس، وبصورة مباشرة، أكثر تعبيراً عن ذلك العداء اللاشعوري عينه. ونظراً إلى الأشكال المتنوعة التي يتلبسها مآل هذا الصراع لدى مختلف الشعوب، فلن يشقّ علينا أن نجد أمثلة يظهر فيها الدليل على هذا العداء بمنتهى الوضوح والجلاء. يخبرنا فريزر[٤٢] أن المتوحشين من قبيلة تيمو في سيراليون يحتفظون لأنفسهم بالحقّ في أن يوسعوا الملك الذي ينتخبونه ضرباً في عشية اليوم السابق لتتويجه؛ وهم يفون بكل اندفاع بهذا الحق الدستوري إلى حدّ أن العاهل التعيس الحظ غالباً ما يفارق الروح قبل تسنُّمه العرش: ولهذا يجمع رأي ذوي الشأن من أفراد القبيلة على أن يرفعوا إلى مقام الملكية الرجل الذي يكنّون له البغضاء. و لكن العداء، حتى في هذه الحالات الحادة، لا يسفر عن وجهه بما هو كذلك، بل يختبئ خلف المظاهر الطقوسية.

إن سمة أخرى في موقف الإنسان البدائي حيال الملك تعيد إلى أذهاننا سيرورة متواترة في العصاب بصفة عامة، وشديدة البروز في الهذاء المسمى بهذاء

٤٢ ـ المصدر الآنف الذكر، ص ١٨، نقلاً عن زويفل(*) وموستييه(**): **رحلة إلى منابع النيجر** VOYAGE AUX SOURCES DU NIGER، ١٨٨٠.

(*) يوشع زويفل: تاجر ومستكشف سويسري (١٨٥٤ ـ ١٨٩٥). كان من أوائل من استكشفوا منابع نهر النيل. مات غرقاً وهو يجتاز نهر النيجر.«م».

(**) ماريوس موستييه: تاجر ومستكشف فرنسي (١٨٥٢ ـ ١٨٨٦). رافق يوشع زويفل في استكشاف منابع نهر النيجر. «م».

الاضطهاد. وتتمثل هذه السمة في المغالاة في أهمية شخص بعينه وفي عزو قدرة تكاد تكون لامحدودة إليه، كيما يكون في الإمكان بمزيد من الحق والاعتبار تحميله تبعة ما يقع من مكاره الأمور للمريض. وفي الحق، إن المتوحشين لا يسلكون غير هذا المسلك حيال ملكهم حينما يعزون إليه مقدرة على استنزال المطر أو على قطع دابره، وعلى التحكم بضياء الشمس وباتجاه الريح، إلخ، ثم يطيحون به أو يقتلونه لأن الطبيعة خيَّبت ما كانوا يتأملون فيه من صيد سمين أو حصاد وفير. والصورة التي يرسمها المريض بالبارانويا في هذائه الاضطهادي هي عينها صورة العلاقات بين الطفل والأب. فالطفل يعزو بصورة مطردة إلى الأب كلية قدرة كتلك؛ ومن الملاحظ أن الريبة التي يبديها إزاء هذا الأب تتناسب طرداً مع درجة القوة التي يكون عزاها إليه. وحينما يتعرف المريض بالبارانويا «مضطهِده» في شخص من محيطه، فهذا معناه أنه رقى به بحكم ذلك إلى مرتبة الأب، أي أنه وضعه في شروط تتيح له أن يحمِّله تبعة جميع المصائب المتخيَّلة التي يقع ضحيتها. وهذا التشابه الثاني بين المتوحش والعصابي يظهر لنا إلى أي حدّ يعكس موقف المتوحش إزاء ملكه الموقف الطفلي للابن إزاء الأب.

على أن أوجه الحجج التي تؤيد تصورنا، المبني على المقارنة بين التحظيرات التابوية والأعراض العصابية، يمدّنا بها الطقس التابوي ذاته، ذلك الطقس الذي بيّنا أعلاه دوره المهم في الوظائف الملكية. فالمعنى المزدوج لهذا الطقس سيبدو لنا أكيداً محققاً، وسيكون أصله المشتق من ميول وجدانية ازدواجية فوق كل شبهة في نظرنا، إذا ارتضينا فقط بالتسليم بأنه يرمي من الأساس إلى استحداث الأفاعيل التي بها يتجلى. فهذا الطقس لا يفيد فقط في سيامة الملوك ورفعهم فوق مقام جميع الناس الآخرين، بل يقلب أيضاً حياتهم إلى جحيم، وفي الواقع إلى عبء لا يحتمل، ويفرض عليهم عبودية أشد بهاظة من عبودية رعاياهم. يتبدى لنا هذا الطقس إذاً على أنه النظير المقابل للفعل الوسواسي في العصاب، حيث يفوز الميل المقموع والميل القامع بإشباع متواقت ومشترك. فالفعل الوسواسي القهري هو **في ظاهره** فعل دفاعي ضد ما هو محظور؛ لكن بوسعنا أن نقول إنه ليس **في الواقع** سوى تكرار لما هو محظور. **فالظاهر** يرجع هنا إلى

الحياة النفسية الشعورية، بينما يرجع **الواقع** إلى الحياة اللاشعورية. على هذا النحو يكون الطقس التابوي الملكي في ظاهره تعبيراً عن أعمق الاحترام ووسيلة لتوفير الأمان التام للملك؛ لكنه في واقعه عقاب على هذا الرفع، ثأر يأخذ به رعايا الملك لأنفسهم لما يسبغونه عليه من مكارم وأمجاد. ولقد سنحت الفرصة لسانشو بانزا بطل سرفنتس، فيما كان حاكماً على جزيرته[٤٣]، ليختبر في نفسه بالذات مدى صحة هذا التصور عن الطقس البلاطي. ومن الممكن أن يسوق لنا الملوك والعواهل المعاصرون، فيما لو شاءوا أن يدلوا لنا باعترافاتهم، أدلة جديدة في تأييد التصور الذي نأخذ به هنا.

لمذا يتضمن الموقف الوجداني حيال الملك عنصراً بالغ القوة من العداء اللاشعوري؟ إن السؤال لعلى جانب كبير من الأهمية. لكن حلّه يتعدى إطار بحثنا هذا. وقد كنا أشرنا من قبل إلى عقدة الطفولة الأبوية؛ فلنضف أيضاً أن دراسة التاريخ البدائي للملَكية من شأنها في أغلب الظن أن تأتينا بجواب حاسم عن ذلك السؤال. وبحسب التفسيرات الأخاذة التي أوردها فريزر، وإن لم تكن باعترافه مقنعة جداً، فإن أوائل الملوك كانوا أغراباً، لا تمضي فترة وجيزة على مُلكهم حتى يُضحَّى بهم للإله الذي يمثلونه في احتفالات رسمية[٤٤]. وإننا لنعثر على أثر هذا التاريخ البدائي للملَكية في أساطير المسيحية.

ج ـ تابو الأموات

نحن نعلم أن الأموات حكام أقوياء، وربما أدهشنا أن نعلم أنهم يُعدّون أيضاً أعداء.

إذا تمسكنا بالمشابهة مع العدوى، وهي المشابهة التي اعتمدناها من قبل، فبوسعنا القول إن تابو الأموات ينمّ لدى معظم الأقوام البدائية عن عنف حاد،

---

٤٣ ـ هي جزيرة وهمية يقدمها النبلاء لسانشو بانزا، بطل سرفنتس (١٥٤٧ ـ ١٦١٦) في رواية **دون كيشوت**، واسمها باراتاريا، وهو يعني بالإسبانية «عديمة القيمة». وقد شاع هذا الاسم من بعد وأطلق على مدن وجزر أخرى. «م».

٤٤ ـ فريزر: **فن السحر وتطور الملوك**، مجلدان ١٩١١ (**الغصن الذهبي**).

سواء أمن خلال العواقب التي يتأدى إليها الاحتكاك بالموتى أم في الكيفية التي يعامل بها أولئك الذين يحدّون على ميت من الموتى. فلدى الماوري يغدو كل من لمس ميتاً، أو حضر دفناً، مدنساً ويُحظر عليه كل اتصال بأقرانه، أي بعبارة أخرى «يُقاطع». والرجل الذي يتلوث من جراء الاحتكاك بميت لا يستطيع أن يدخل بيتاً وأن يلمس شخصاً أو شيئاً بدون أن يدنسهما. ولا يحلّ له حتى أن يلمس الطعام بيديه اللتين تغدوان غير صالحتين للاستعمال بسبب نجاستهما. فالطعام يوضع أمامه، وعليه أن يتدبر أمره بنفسه، كيفما استطاع، كأن يأكل بشفتيه وأسنانه بينما يصلِّب يديه خلف ظهره. وقد يؤذن له في بعض الأحيان بأن يتولى إطعامه شخص آخر، ويتعيَّن على هذا الأخير في هذه الحال أن يؤدي مهمته مع الحرص الشديد على عدم ملامسة الشقي المنكود الحظ، كما أن تقييدات لا تقلّ صرامة تُفرض عليه. ويوجد في كل قرية فرد منبوذ، مبعد عن المجتمع، يحيا حياة بائسة على الصدقات الزهيدة. لكنه يؤذن له بالمقابل بأن يدنو إلى مسافة ذراع واحدة من ذاك الذي يكون أدى للميت آخر فرائض التكريم. فإذا ما انتهت فترة العزل وصار في مقدور الرجل المدنَّس أن يشقّ طريقه من جديد إلى معشر أقرانه، تتلف كل الآنية التي يكون استخدمها في إبان تلك الفترة الخطرة، ومعها جميع الملابس التي يكون ارتداها.

إن العادات التابوية، التي تفرض عقب الاحتكاك الجسمي بميت، واحدة في بولينيزيا بأسرها وفي ميلانيزيا وشطر من أفريقيا؛ وأهم هذه العادات إطلاقاً حظر لمس الطعام وإجبار الشخص الواقع عليه الحظر على عدم تناول طعامه إلا بوساطة آخرين. والواقعة التي تجدر الإشارة إليها أن الملوك/الكهنة في بولينيزيا، وربما أيضاً في جزر هاواي[٤٥]، يخضعون للتقييدات ذاتها في أثناء ممارستهم لأفعالهم المقدسة. وفي تونغا تتنوع صرامة الحظر ومدته تبعاً للقوة التابوية المباطنة للميت كما للفرد الذي احتك به. فمن يلمس جثة زعيم يغدُ مدنساً لمدة عشرة أشهر؛ ولكنه إن كان هو نفسه زعيماً، لا يدوم دنسه إلا ثلاثة أشهر أو أربعة أو خمسة تبعاً لمنزلة الميت؛ وإن تكن الجثة عائدة إلى زعيم أعلى مؤلَّه،

٤٥ ـ فريزر: **التابو**، ص ١٣٨ وما يليها.

يسري التابو لمدة عشرة أشهر، حتى على كبار الزعماء. ويؤمن المتوحشون إيماناً راسخاً بأن من ينتهك هذه الأحكام التابوية يسقط مريضاً ويقضي نحبه؛ ولشدة إيمانهم لا تواتيهم أبداً الشجاعة، كما لاحظ أحد المراقبين، للتحقق من العكس(٤٦).

أما التقييدات التابوية التي يخضع لها الأشخاص الذين ينبغي أن يفهم احتكاكهم بالموتى بالمعنى المجازي للكلمة، كالوالدين الحادّين، والأرامل والأيامى، فهي أكثر إثارة لاهتمامنا بكثير، وإن تكن مشابهة في سماتها الأساسية. ولئن لم نرَ في التحظيرات المشار إليها أعلاه سوى تعبير نمطي عن قوة التابو وسريان عدواه، فإن التحظيرات التي سنوليها اهتمامنا الآن تتيح لنا أن نستشف بواعث التابو بالذات، سواء منها البواعث المعلنة أو البواعث التي يسعنا أن نعدّها دفينة وحقيقية.

يتعيَّن على الأرامل والأيامى، لدى قبائل الشوسواب في كولومبيا البريطانية، أن يحيوا في عزلة طوال فترة الحداد؛ ولا يجوز لهم أن يلمسوا أحداً أو شيئاً بأيديهم ولا برؤوسهم ولا بأجسامهم؛ وجميع الأدوات التي يستخدمونها لا تعود صالحة للاستعمال بالنسبة إلى الآخرين. ولا يقترب أي صياد من الكوخ الذي يقطنه أحد أولئك الأشخاص، لأن ذلك سيكون نحساً عليه؛ وإذا وقع عليه ظلُّ شخصٍ من الحادّين، وقع هو نفسه مريضاً. ويرقد الأشخاص الحادون على الأشواك ويحيطون بها فراشهم أيضاً. والهدف من هذا التدبير الأخير إبقاء روح الميت بعيداً؛ وأبلغ دلالة بعد عادةُ بعضِ القبائل الأميركية الشمالية التي توجب على المرأة الأيم أن ترتدي لأجل معلوم، بعد وفاة زوجها، ثوباً له شكل سروال، محبوكاً من أعشاب يابسة، كيما تبعد عنها روح المتوفى. وهذا يأذن لنا

٤٦ ـ و. مارينر(*): **السكان الأصليون في جزر تونغا** THE NATIVES TONGA ISLANDS، ١٨١٨، نقلاً عن فريزر، المصدر الآنف الذكر، ص ١١٠

(*) وليم مارينر: قسّ وبحار (١٧٩١ ـ ١٨٥٣). وقع في الأسر في جزيرة تونغا ونجا دون أكثر من زملائه من الموت، وسجَّل مشاهداته في كتاب يعدّ مرجعاً في موضوعه، وعنوانه الكامل: **تقرير عن السكان الأصليين في جزر تونغا في المحيط الهادي الغربي، مع معجم عن مفردات لغتهم وقواعدها.** «م».

بالافتراض أن الاحتكاك، حتى بالمعنى «المجازي» للكلمة، يفهم دواماً على أنه احتكاك جسمي، وذلك لأن روح الميت لا يفارق الأقارب الباقين على قيد الحياة، بل يواصل «التحليق» حولهم طوال فترة الحداد.

ولدى الأغوتينو، سكان بالاوان، إحدى جزر الفيليبين، لا يجوز للأيِّم أن تغادر كوخها على مدى الأيام السبعة أو الثمانية الأولى التي تعقب وفاة الزوج إلا ليلاً، بحيث لا تصادف في طريقها أحداً. فمن يلمحها يحدق به خطر الموت المباغت؛ لذا تخطر جميع الناس باقترابها بأن تقرع مع كل خطوة من خطاها بعصا من الخشب على شجرة؛ والأشجار التي تتلقى ضرباتها تجفّ وتموت. وهاكم ملاحظة أخرى توضح لنا ما كنه الخطر الذي يلازم الأيِّم. ففي مقاطعة ميكيو في غينيا الجديدة يفقد الأرمل حقوقه المدنية كافة ويعيش ردحاً من الزمن منفرداً منبوذاً. فلا يجوز له أن يفلح أرضاً، ولا أن يظهر بين الناس، ولا أن يقع عليه النظر في القرية أو في الطريق. ويهيم على وجهه كالحيوان الكاسر بين الأعشاب العالية أو الأدغال كيما يتمكن من الاختفاء بسهولة ما إن يبصر به أحدهم، وبخاصة إذا كان امرأة. ويبيح لنا هذا التفصيل أن نرى في **الإغراء** الخطر الرئيسي الذي يمثِّله الرجل الأرمل والمرأة الأيِّم. فالرجل الذي فقد زوجته ينبغي أن يضع نفسه بمنجى عن كل إغراء بالاستعاضة عنها بغيرها؛ وعلى الأيِّم أن تكافح الشهوة نفسها؛ ثم إنها تصبح، وقد ذهب عنها سيّدها، مثار أطماع رجال آخرين؛ ولن يكون استسلامها للإغراءات في هذه الحال إلا فعلاً معاكساً لمغزى الحداد، ومن شأنه أن يشعل غضب الروح[٤٧].

إن واحدة من أغرب عادات تابو الحداد لدى البدائيين، ومن أبلغها دلالة في الوقت نفسه، تتمثل في حظر النطق **باسم** الميت. وهذه العادة واسعة الانتشار للغاية ولها روايات مختلفة، ونتائجها عظيمة الخطورة.

فعلاوة على الأوستراليين والبولينيزيين، الذين بقيت لديهم العادات التابوية

---

٤٧ ـ إن المريضة، التي قارنت أعلاه (ص ٤٨) «مستحيلاتها» بتلك التي يفرضها التابو، كاشفتني بأنها كانت تحنق كلما صادفت في الطريق شخصاً في ثياب الحداد. وكانت تقول لي: «إن هؤلاء الناس ينبغي أن يُمنعوا من الخروج!».

مصانة على خير ما يمكن، يطالعنا التحظير نفسه لدى أقوام متباعدة ومختلفة عن بعضها بعضاً تباعد واختلاف الصاموئيد في سيبيريا والتودا في الهند الجنوبية، ومغول بلاد التتار وطوارق الصحراء الكبرى، والآينو في اليابان والأكامابا والناندي في أفريقيا الوسطى، والتنغوان في الفيليبين وسكان جزر نيقوبار ومدغشقر وبورنيو[٤٨]. ولا يسري مفعول التحظير المشار إليه بكل ما يترتب عليه من نتائج لدى بعض هذه الأقوام إلا في أثناء فترة الحداد، بينما يكون دائماً لدى أقوام أخرى، وإن بدا أن حدته تتثلم في كل مكان بمرور الزمن.

إن تحظير التلفظ باسم الميت يجري التقيُّد به في العادة بمنتهى الصرامة. ومن هذا القبيل أن بعض القبائل الأميركية الجنوبية تعتبر أن أفدح إهانة يمكن أن تنزل بالباقين على قيد الحياة هي النطق أمامهم باسم قريبهم الميت، والعقاب الذي تستتبعه هذه الإهانة هو عينه الذي تستتبعه جريمة القتل[٤٩]. وليس من اليسير أن نفهم علة الصرامة في هذا التحظير، لكن الأخطار التي ترتبط بهذا الفعل قد ولّدت طائفة كبيرة من الحيل المثيرة للاهتمام والغنية بالدلالة من نواحٍ شتى. ومن قبيل ذلك أن قبائل الماساي في أفريقيا تعمد إلى تغيير اسم المتوفى غبَّ موته فوراً؛ وبعدئذ يصير في الإمكان النطق باسمه بلا خوف، نظراً إلى أن النواهي كلها تنصبّ على اسمه القديم وحده. وهي تتصور، بفعلها هذا، أن الروح لا يعرف اسمه الجديد ولا يعلم أنه هو المقصود. وتذهب القبائل الأوسترالية في آديلائيد والإنكاونتر ـ باي بالاحتياطات التي تتخذها إلى أبعد من ذلك؛ فبعد وفاة أحدهم يتخذ جميع الأشخاص الذين تشابه أسماؤهم اسم المتوفى أسماء جديدة لأنفسهم. وفي بعض الأحيان يغيِّر جميع أقارب الميت أسماءهم، بدون أي اعتبار للتشابه، كما لوحظ ذلك لدى بعض قبائل فكتوريا في أمريكا الشمالية. أما لدى الغاياكورو في الباراغواي فإن الزعيم يطلق، في تلك المناسبات الحزينة، على جميع أعضاء القبيلة أسماء جديدة يحتفظون بها ويعتزّون، كما لو أنها أسماؤهم

٤٨ ـ فريزر، المصدر الآنف الذكر، ص ٣٥٣.

٤٩ ـ فريزر، المصدر الآنف الذكر، ص ٣٥٢ وما يليها.

الأصلية[٥٠].

ناهيك عن ذلك، فإنه عندما يكون للمتوفى اسم هو عينه الذي يستخدم في الإشارة إلى حيوان أو إلى أي شيء، إلخ، فإن بعضاً من تلك الأقوام ترتئي أنه من الضروري أن تطلِق أيضاً على هذا الحيوان أو هذا الشيء اسماً جديداً، كيلا يرد في الأحاديث شيء يوقظ ذكرى المتوفى. وينجم عن ذلك عدم استقرار وتغيُّر متواصل في المصطلحات أوقع المبشِّرين في مصاعب كأداء، وعلى الأخص لدى الأقوام التي كانت ترهب الأسماء رهبة دائمة. وفي مجرى السنوات السبع التي أمضاها المبشِّر دوبريزوفر[٥١] لدى قبائل الأبيبون في الأوراغواي غُيِّر اسم اليغْوَر[٥٢] ثلاث مرات، وعرفت المصير نفسه الأسماء التي تستخدم في تسمية التمساح والأشواك وذبائح الحيوانات[٥٣]. لكن الخوف من التلفظ باسم يخصّ الشخص المتوفى يتسع ويشمل كل ما يمتّ بصلة قريبة أو بعيدة إلى الميت؛ والنتيجة الخطيرة التي ترتبت على عملية الكبت هذه أن هذه الشعوب حُرمت من المأثورات والذكريات التاريخية وعدمت أية وثيقة أكيدة تقدِّمها لدارس تاريخها البدائي. بيد أن بعض هذه الشعوب البدائية تبنَّت عادات تعويضية، ومنها الاحتفاظ بأسماء الموتى لإطلاقها على الأطفال الذين تعتقد أن الموتى يتقمصونهم.

إن تابوات الاسم هذه تبدو أقل غرابة إذا أخذنا بعين الاعتبار أن الاسم يؤلف عند المتوحشين جزءاً أساسياً من الشخصية، مُلكاً عظيم الأهمية، وأنه

---

٥٠ ـ بحسب ما يذكره مراقب إسباني قديم(*) (١٧٣٢)، نقلاً عن فريزر، المصدر الآنف الذكر، ص ٣٥٧.

(*) هو المبشر اليسوعي بدرو لوزانو (١٦٩٧ ـ ١٧٥٢). والإحالة هنا إلى كتاب له بعنوان: **وصف إقليم شاكو الكبير الممتد بين الأرجنتين والباراغوي**. «م».

٥١ ـ مارتن دوبريزوفر. مبشِّر كاثوليكي يسوعي نمساوي (١٧١٧ ـ ١٧٩١). أمضى في باراغواي ١٨ سنة قبل أن يعود إلى النمسا بعد طرد اليسوعيين من أمريكا الغربية. له كتاب عن هنود الأبيبون ولغتهم. «م».

٥٢ ـ اليغْوَر: نمر أميركي مرقّط. «م».

٥٣ ـ فريزر، المصدر الآنف الذكر، ص ٣٦٠.

يحتفظ بدلالته العينية كاملة. وكما أوضحت في موضع آخر، فإن أطفالنا يسلكون على وجه الدقة المسلك عينه: فهم لا يقنعون أبداً بالتسليم بمحض تشابه لفظي، بل يستخلصون منطقياً من التشابه الصوتي بين كلمتين تشابهاً في الطبيعة بين الشيئين اللذين يشير إليهما هذان اللفظان. وحتى الراشد المتمدين لا يشقّ عليه، فيما لو حلّل موقفه في العديد من الحالات، أن يلحظ أنه لا يبعد عنه إلى هذا الحدّ الذي يعتقد أن يعلّق على أسماء الأعلام قيمة جوهرية وأن يداخله الاعتقاد بأن اسمه وشخصه يؤلفان كلاً واحداً. ولا غرو، في هذه الشروط، أن تكون سنحت الفرصة للممارسة التحليلية النفسية مراراً وتكراراً للإلحاح على الأهمية التي يعزوها الفكر الشعوري إلى الأسماء[٥٤]. فالعصابيون يسلكون إزاء الأسماء ـ وقد كان في الإمكان توقع ذلك قبْلياً ـ مسلك المتوحشين. فهم يستجيبون (مثلهم مثل سائر العصابيين أصلاً) بـ «حساسية عقَدِيَّة»[٥٥] تامة حيال النطق ببعض الأسماء والكلمات أو عند إدراكهم السمعي لها؛ كما أن العديد من الاضطرابات التي يعانون منها قد يكون متأتّياً من موقفهم حيال اسمهم بالذات. فقد أخذت مريضة عرفتها من هؤلاء المرضى على عاتقها أن تمتنع عن كتابة اسمها مخافة أن يقع بين يدي شخص فيصير على هذا النحو مالكاً لجزء من شخصها. وقد ألزمت نفسها، في معرض جهودها اليائسة لحماية نفسها من إغراءات خيالها بالذات، بقاعدة لا تحيد عنها، وهي ألا تكشف عن شيء من شخصها الذي كانت تماهي أولاً بينه وبين اسمها، وتماهي ثانياً بينه وبين كتابتها. ومن ثم آل بها الأمر إلى الامتناع عن كتابة أي شيء كان.

---

٥٤ ـ شتيكل(*)، أبراهام(**).

(*) فلهلم شتيكل: طبيب ومحلل نفسي نمساوي (١٨٦ ـ ١٩٤٠). تولى فرويد نفسه تحليله، وهو مؤسس **جمعية يوم الأربعاء للتحليل النفسي**. من مؤلفاته: **الأونانية** (= الاستمناء) **والجنسية المثلية**، **المرأة الباردة**، **رسائل إلى أمي**. «م».

(**) الإحالة هنا إلى بحث له بعنوان: **أبراهام: القوة التعيينية للاسم**. منشور عام ١٩١١. «م».

٥٥ ـ الحساسية العقَدية: مصطلح يستعيره فرويد من يونغ في كتابه: **دراسات في التداعيات برسم التحليل**. هامش الترجمة الفرنسية الجديدة.

لن نفاجأ إذاً إذا علمنا أن المتوحشين يرون في الاسم جزءاً من الشخص ويجعلونه موضوعاً للتابو الذي يحاط به الميت. وبالفعل، إن مناداة الميت باسمه يمكن أن تعتبر هي أيضاً احتكاكاً بالميت. لذا سيكون لزاماً علينا الآن أن نتطرق إلى مشكلة أرحب نطاقاً فنتساءل عن أسباب إحاطة هذا الاحتكاك بتابو شديد الصرامة.

إن التفسير الذي يحضر من تلقاء نفسه إلى الذهن هو ذاك الذي يتعلل بالخوف الطبيعي الذي توحي به الجثة والتشويهات التشريحية التي تُلحظ غبّ الوفاة. وقد يكون في الإمكان أن يضاف إلى هذا السبب الحزن على الميت مع كل ما يستتبعه من حداد عليه. بيد أن الخوف الذي توحي به الجثة لا يكفي بطبيعة الحال لتفسير جميع تفاصيل الأحكام التابوية، والحداد لا يفسر لنا لماذا يمثِّل النطق باسم الميت إهانة جارحة للباقين عليٍ قيد الحياة. فالناس الذين يبكون ميتاً يؤثرون أن يشغلوا أنفسهم بكل ما يذكِّرهم به ويحتفظون منه بذكرى يريدونها دائمة إلى أقصى حدّ مستطاع. لا مفر إذاً من التماس أسباب أخرى لتفاصيل العادات التابوية التي تتجاوب ولا بدّ مع مقاصد ذات غايات مختلفة. وتابوات الأسماء هي على وجه التعيين التي تكشف لنا عن تلك الأسباب المجهولة؛ وحتى في حال صمت العادات، فإن المعطيات التي نستطيع جمعها لدى المتوحشين الحادِّين قمينة بأن تنير دربنا.

لا يسعى المتوحشون إلى إخفاء **الخوف** الذي يوحي به إليهم حضور الروح **والخشية** التي تساورهم عند التفكير باحتمال رجوعه؛ وتراهم يقيمون طقوساً شتى يرمون من ورائها إلى إبقائه بعيداً وطرده(٥٦). فالنطق باسمه يعني استعمال رقية ليس من شأنها إلا أن تستحضر الروح وتحيي فاعليته(٥٧). لهذا يبذلون كل ما بوسعهم لمعارضة هذه الرقية وللحؤول بالتالي دون يقظة الروح. ومن ذلك

٥٦ ـ يستشهد فريزر، بهذا الصدد، بما يجهر به الطوارق من سكان الصحراء الكبرى (المصدر الآنف الذكر، ص ٣٥٣).

٥٧ ـ ربما يجدر بنا أن نبدي هنا تحفظاً فنضيف: ما دام هناك شيء من بقاياه الجسمية. فريزر، المصدر الآنف الذكر، ص ٣٧٢.

أنهم يتنكرون كيلا يتمكن الروح من تعرفهم(٥٨)، أو يحرّفون أسماءهم أو اسم الميت. ولشدّ ما يثور حنقهم على الغريب العديم الوجدان الذي يتلفظ باسم الميت فيؤلبه على الأحياء. وإنه لمن المستحيل أن نتملص من الاستنتاج بأنهم يعانون في الواقع، إذا شئنا استخدام تعبير فونت، من الخوف الذي توحي به إليهم «نفسه التي صارت عفريتاً»(٥٩).

والحق أننا لو أخذنا بهذا الاستنتاج نكون قد اقتربنا كثيراً من تصور فونت الذي يفسِّر التابو، بحسب ما بتنا نعلمه، بالخوف من الجنّ والعفاريت.

ترتكز هذه النظرية على فكرة مؤداها أن المرحوم العزيز يتحول لحظة وفاته إلى عفريت ليس للباقين على قيد الحياة أن يتوقعوا منه إلا موقفاً عدائياً، فتراهم يسعون إلى تحاشي نياته الشريرة بكل الوسائل الممكنة. وهذه، والحق يقال، فكرة غريبة وشاذة للغاية إلى حدّ نميل معه ميلاً قوياً في أول الأمر إلى التردد في قبولها. لكن جميع الباحثين الأكفاء، أو جميعهم على وجه التقريب، يجمعون على عزو هذه الفكرة إلى البدائيين. فوسترماك، الذي لا يولي التابو في رأيي ما يستأهله من أهمية، يفصح عن رأيه في كتابه **أصل المفاهيم الأخلاقية وتطورها** على النحو التالي في الفصل الذي يكرسه لـ «الموقف من الأموات»:

«إن الوقائع التي بحوزتي تأذن لي بأن أصوغ الاستنتاج العام التالي: إن الأموات يُعَدّون في غالب الأحيان أعِداء أكثر منهم أصدقاء، وإن جيفونز(٦٠) وغرانت ألن(٦١) يخطئان حين يجزمان بأن الناس كانت تعتقد في الماضي بأن

٥٨ ـ في جزر نيقوبار، فريزر، المصدر الآنف الذكر، ص ٣٨٢.

٥٩ ـ فونت: **الأسطورة والدين**، م٢، ص٤٩.

٦٠ ـ فرانك بايرون جيفونز: جامعي ومفكر إنكليزي (١٨٥٨ ـ ١٩٣٦). ترأس المؤتمر العالمي للفلسفة عام ١٩٢٣. واهتم بالفلسفة والتاريخ والأنتروبولوجيا والأديان المقارنة. من مؤلفاته: **الوجيز في العاديات اليونانية، ما الفلسفة؟، فكرة الله في الديانات البدائية**. والإحالة في النص إلى كتابه: **مدخل إلى تاريخ الدين**. «م».

٦١ ـ غرانت ألن: كاتب بريطاني من أصل كندي (١٨٤٨ ـ ١٨٩٩). دافع عن النظرية الداروينية وكتب نحواً من ثلاثين رواية، وكان من جملتها روايات نسوية النزعة أثارت في حينه فضيحة. من مؤلفاته: **التابو الكبير، قصة النباتات**. والإحالة في النص إلى كتابه **تطور فكرة الله** (١٨٩٧). «م».

أذية الأموات موجَّهة بصورة رئيسية ضد الأغراب، وأنهم يبسطون بالمقابل رعايتهم الأبوية على ذريتهم وأفراد عشيرتهم»[٦٢].

لقد حاول ر. كلاينبول[٦٣]، في مؤلَّفه الغني بالإيحاءات، أن يفسر العلاقات بين الأموات والأحياء لدى الأقوام البدائية بالاستعانة بمخلفات المعتقد الإحيائي القديم لدى المتمدينين[٦٤]. ويخلص هو أيضاً إلى الاستنتاج بأن الأموات يسعون إلى اجتذاب الأحياء الذين يضمرون لهم نيات مجرمة. فالأموات يُميتون؛ والهيكل العظمي، الذي يمثِّل الصورة **الراهنة** للموت، يدلّ على أن الموت نفسه ما هو إلا إنسان ميت. وما كان الحيّ يشعر أنه في منجى من ملاحقات الميت إلا حينما يفصله عنه مجرى مائي. لهذا كان الناس يؤثرون أن يدفنوا موتاهم في الجزر أو على ضفة النهر المقابلة؛ وعلى هذا لا يكون لتعبير «ما دون» و«ما وراء» أصل آخر[٦٥]. ومن خلال تخفيف لاحق، لم تعد الأذية تعزى إلى الأموات كلهم، بل أمست وقفاً على من يُقرّ لهم منهم بالحقّ في الغضب والحقد: القتلى غيلة ممن لا يهدأ لهم قرار، وقد تحولوا إلى أرواح شريرة، في مطاردة قتَلَتهم؛ أو الأشخاص الذين قضوا نحبهم قبل أن يتسنى لهم قضاء وطرهم، كالمخطوبين

٦٢ ـ وسترماك، المصدر المشار إليه، م٢، ص ٤٢٤. ونص هذا الكتاب والحواشي المرفقة به تحتوي، في تأييد هذا التصور، على شهادات كثيرة، هي في الغالب بليغة الدلالة؛ ومنها، على سبيل المثال، أن الماوري كانوا يعتقدون أن «الأقارب الأقربين والمحبوبين أكثر من سواهم تتغير طبيعتهم بعد الموت وتخبث نياتهم حيال أولئك الذين كانوا محضوهم حبَّهم». ويعتقد الزنوج الأوستراليين أن الميت يبقى مؤذياً لفترة طويلة من الزمن؛ ويكون الخوف منه أكبر كلما كانت صلة القربى به أوثق. وراسخ هو الاعتقاد لدى الأسكيمو من سكان وسط البلاد بأن الأموات لا يهدأ لهم ساكن إلا بعد مضيّ فترة مديدة من الزمن، ولكنهم في أول الأمر موجِبون للخوف باعتبارهم أرواحاً شريرة تهيم عبر القرية لتزرع فيها المرض والموت ومصائب أخرى.

٦٣ ـ رودولف كلاينبول: كاتب ألماني مختص بالفلسفة والأساطير وفقه اللغة (١٨٤٥ ـ ١٩١٨). من مؤلفاته: **أسماء البشر والشعوب، التضحية البشرية والقتل الطقسي، السحر الحديث، سر اللغة.** «م».

٦٤ ـ ر. كلاينبول: **الطوطم الحي والميت في المعتقد الشعبي وفي الدين والخرافة** DIE LEBENDIGEN UND DIE TOTEM IM VOLKSGLAUBEN, RELIGION UND SAGEK, 1898.

٦٥ ـ في الألمانية يعني هذان التعبيران الحياة الدنيا والحياة الآخرة. «م».

مثلاً. لكن الأموات جميعاً كانوا في أول الأمر، على ما يفترض كلاينبول، من الهامات الماصّة للدماء، فكانوا جميعهم يطاردون الأحياء، وقد استبدّ بهم الغضب، ولا يفكرون إلا بمضرَّتهم وأذاهم وانتزاع حياتهم منهم. والجثة هي التي ولَّدت التصورات الأولى عن «الروح الشرير».

إن الفرضية القائلة إن أعزّ الأموات ينقلبون إلى عفاريت وجنّ تستدعي إلى الذهن بطبيعة الحال سؤالاً آخر: ما كنه الأسباب التي حدت بالبدائيين إلى أن يعزوا إلى موتاهم مثل هذا الانقلاب الوجداني؟ ولماذا جعلوا منهم جناً وعفاريت؟ يعتقد وسترماك أنه من السهل الإجابة عن هذا السؤال[٦٦]:

«نظراً إلى أن الموت هو أفدح مصيبة يمكن أن تنزل بساح الإنسان يتراءى للناس أن المتوفين لا يمكن إلا أن يكونوا غير راضين إلى أقصى حدود عدم الرضا عن مصيرهم. وبحسب تصور الشعوب البدائية فإن الإنسان لا يموت إلا ميتة عنيفة، بيد الإنسان أو من جراء السحر؛ ولهذا، إن الموت يجعل على الدوام النفس حانقة ونهمة إلى الانتقام. ويفترضون أن النفس، الغيرى من الأحياء والراغبة في العودة إلى معشر ذويها السابقين، تسعى إلى إماتتهم باستنزال الأمراض عليهم ـ وتلك هي الوسيلة الوحيدة لتحقيق رغبتها في العودة إلى الاجتماع بهم... وإن تفسيراً آخر للأذية المنسوبة إلى الأرواح ينبغي البحث عنه في الخوف الغريزي الذي توحي به، الخوف الذي ينجم بدوره عن الحصَر الذي يساور الناس إزاء الموت».

إن دراسة الاضطرابات العصابية النفسية تضعنا على طريق تفسير أوسع وأرحب، من شأنه أن يستوعب التفسير الذي أعطاه وسترماك.

فعندما تفقد المرأة زوجها أو البنت أمها فكثيراً ما يتفق أن تقع الباقية على قيد الحياة فريسة شكوك مؤلمة، نسميها «التبكيتات الوسواسية»، وتتساءل عما إذا لم تكن هي من تسبّب، بإهمالها أو بقلّة حذرها، في موت الشخص المحبوب. ومهما علَّلت نفسها بأنها لم تقصِّر في شيء لإطالة أمد حياة المريض أو المريضة،

٦٦ ـ المصدر الآنف الذكر، ص ٤٢٦.

وبأنها أدّت بضمير حيّ جميع الواجبات المترتبة عليها حيال المرحوم أو المرحومة، فلا شيء بقادر على أن يضع حداً لهواجسها وشكوكها التي تمثِّل ضرباً من تعبير مَرَضي عن الحداد ولا يخمد لها أوار إلا بمرور الزمن. وقد أزاح الفحص التحليلي النفسي لهذه الحالات النقاب عن الأسباب الخفية لهذا العذاب. فنحن نعلم أن التبكيتات الوسواسية هي إلى حدّ ما مبررة، وقادرة على أن تقاوم بظَفَر جميع الاعتراضات وجيمع الاحتجاجات. هذا لا يعني أن الشخص الحادّ مسؤول فعلياً عن موت القريب أو أنه اقترف خطيئة الإهمال بحقّه، كما تزعم التبكيتات الوسواسية؛ وإنما يعني فقط أن موت القريب وفَّر إشباعاً لرغبة لاشعورية لو كانت على قدر كافٍ من القوة لكانت تسببت في تلك الميتة. وإنما ضد هذه الرغبة اللاشعورية تأتي استجابة التبكيت عقب وفاة الشخص المحبوب. وإننا لنلقى أثر عداوة كهذه، مستترة خلف حبّ حانٍ، في جميع حالات التثبيت العاطفي الشديد على شخص معيَّن: تلكم هي الحالة المعهودة، النموذجية، للازدواجية العاطفية البشرية. وتكون هذه الازدواجية أقل او أكثر سفوراً تبعاً للناس؛ وفي الأحوال العادية لا تكون على قدر كافٍ من القوة لاستثارة التبكيتات الوسواسية التي تكلّمنا عنها. ولكن في الحالات التي تكون فيها على درجة عالية من القوة، فإنها تفصح عن نفسها بمزيد من الشدة كلما كان الشخص المفقود محبوباً أكثر ومعزوزاً أكثر، وهذا في أقل الظروف توقعاً. والاستعداد للعصاب الوسواسي، الذي اتخذناه مراراً وتكراراً حداً للتشبيه في المناقشة حول طبيعة التابو، يبدو لنا على وجه التحديد متَّسِماً بدرجة عالية للغاية من قوة تلك الازدواجية العاطفية الأصلية.

إننا نعرف الآن العامل القمين بأن يزوِّدنا بتفسير للطبيعة الشيطانية المزعومة لنفوس الأشخاص المتوفين حديثاً ولحاجة الباقين على قيد الحياة إلى التوقي من عداوة هذه النفوس. فإن سلَّمنا بأن حياة البدائيين العاطفية ازدواجية بدرجة عالية جداً، شأنها شأن الحياة العاطفية للمصابين بالعصاب الوسواسي كما يكشف لنا عنها التحليل النفسي، فلن يدهشنا أن تأتي استجابة البدائيين على إثر فقدان مؤلم، وكردّ فعل على العدوانية الكامنة في لاشعورهم، مماثلةً لاستجابة المرضى

العصابيين وردّ فعلهم في شكل تبكيتات وسواسية. غير أن هذه العدوانية التي يشقّ على النفس احتمالها تؤول لدى البدائي إلى مصير مغاير لمصيرها الذي نلحظه لدى العصابيين: فهي تُظهَّر إلى الخارج وتعزى إلى الميت نفسه. وهذه سيرورة دفاعية نسمِّيها، في الحياة النفسية السوية والمَرَضية على حدّ سواء، **إسقاطاً** PROJECTION. فالباقي على قيد الحياة ينكر أن يكون ساوره قط شعور عدائي حيال العزيز المتوفى؛ وإنما نفس هذا المتوفى، على ما يتراءى له، هي التي تضمر تلك العاطفة وتسعى إلى إشباعها طوال فترة الحداد. والطابع العقابي والتبكيتي الذي تتسم به هذه الاستجابة العاطفية سيترجم عن نفسه (على الرغم من المجهود الدفاعي عن طريق الإسقاط) بالخوف وبالحرمانات والتقييدات التي سيفرضها الباقي على قيد الحياة على نفسه والتي ستكون خير شاهد على طبيعتها بوصفها تدابير حمائية ضد الروح الشرير. وهكذا نلاحظ مرة أخرى أن التابو رأى النور على أرضية ازدواجية عاطفية، وأنه حصيلة تضادّ بين الألم الشعوري والرضى اللاشعوري، المتولدَيْن كليهما عن الموت. وباعتبار هذا الأصل لغضب الأرواح، نستطيع أن نفهم أن يكون أقرب أقارب المتوفى من الباقين على قيد الحياة، أي أولئك الذين أحبّهم أكثر من سواهم، هم الذي تتوفر لهم الدواعي لكي يخشوا أكثر من سواهم أيضاً كراهيته وحقده.

هنا أيضاً تنطوي الأحكام التابوية، مثلها مثل الأعراض العصابية، على دلالة مزدوجة: فلئن كانت تعبر من جهة أولى، بما تفرضه من تقييدات، عن الإحساس بالألم الذي ينتاب الإنسان لدى وفاة مخلوق محبوب منه، فإنها تنمّ من الجهة الأخرى عما كان بودِّها لو تكتمه وتخفيه، أعني العداء تجاه الميت، وهو العداء الذي تعلله الآن بأنه دفاع مشروع عن النفس. وقد رأينا أن بعض التحظيرات التابوية قابلة للتفسير بالخوف من الإغراء. فنظراً إلى أن الميت يصير بلا حول ولا قوة، فقد يجد الباقي على قيد الحياة ما يغريه بأن يشبع شعور العداوة الذي يكنّه له: والحال أن الغرض من المحظور هو على وجه التعيين مقاومة هذا الإغراء.

على أن وسترماك لا يجانب الصواب حينما يؤكد أن المتوحشين لا يميّزون بتاتاً بين الموت العنيف والموت الطبيعي. فالموت الطبيعي، في منظار الفكر

اللاشعوري، نتيجة هو الآخر للعنف[٦٧]. ومن يهتمّ بأصل الأحلام التي تدور حول موت الأقارب الأقربين والأعزاء (الأب، الأم، الإخوة والأخوات) وبدلالتها، فسيجد أن الحالم والطفل والإنسان المتوحش يسلكون مسلكاً متماثلاً مطلق التماثل إزاء الميت بحكم الازدواجية الوجدانية المشتركة بينهم عينها.

لقد أعلنّا آنفاً عن اختلافنا مع فونت في تصوره القائل إن التابو ليس إلا تعبيراً عن الخوف الذي يوحي به الجنّ والعفاريت؛ ومع ذلك تبنَّينا التفسير الذي يرجِع تابو الموتى إلى الخوف الذي توحي به نفس الميت وقد صارت عفريتية. ومن الممكن أن يبدو أن في ذلك تناقضاً؛ لكن ليس أسهل علينا من حلّ هذا التناقض. فقد كنا قبلنا بتصور الجن والعفاريت، ولكن بدون أن نرى فيه عنصراً سيكولوجياً غير قابل للإرجاع إلى غيره. وقد تسنى لنا أن ننفذ إلى ما وراء هذا العنصر، حينما تصورنا الجن والعفاريت على أنهم إسقاطات للمشاعر العدائية التي يكنّها الباقون على قيد الحياة للأموات.

فإن قرّ قرارنا على الأخذ بهذا التصور، زعمنا أن هذه المشاعر ذات الطابع الازدواجي، أي الودية والعدائية في آن معاً، تسعى إلى التظاهر والتعبير عن نفسها في لحظة الموت في صورة ألم ورضى في وقت واحد. وبين هاتين العاطفتين المتعاكستين ينشب نزاع محتوم؛ وبما أن إحدى هاتين العاطفتين، أي العداء، لاشعورية إلى حدّ كبير، فإن النزاع لا يمكن أن يجد له من حلّ على أساس التخفيف من شدة كلتا العاطفتين، مع القبول الواعي بالفارق كما في الحالات التي يغفر فيها الإنسان لشخص محبوب من قبله مظلمة ارتكبها بحقّ من يحبه. وإنما ينتهي مسار الصراع بالأحرى بتدخل آلية نفسية خاصة تعرف عادة في التحليل النفسي باسم **الإسقاط** كما تقدم القول. فالعداء، الذي لا يعرف عنه صاحبه شيئاً ولا يريد أن يعرف عنه شيئاً، يُسقط من الإدراك الداخلي على العالم الخارجي، أي يُفصل عن الشخص الذي يستشعره ليعزى إلى شخص آخر. فلسنا، نحن الباقين على قيد الحياة، الذين يغتبطون للتخلص من ذاك الذي فارق

٦٧ ـ انظر لاحقاً، الفصل الثالث.

الحياة؛ بل على العكس من ذلك: فنحن نبكي موته؛ وإنما هو الذي صار عفريتاً شريراً يُسعد لشقائنا ويسعى إلى هلاكنا. ومن ثم يتعيَّن على الباقين على قيد الحياة أن يتَّقوا شرَّ هذا العدو ويحموا أنفسهم منه؛ وبذلك لا يكونون قد تحرروا من اضطهاد داخلي إلا ليقايضوه بحَصَر له مصدر خارجي.

أرجح الظن أن هذه العملية الإسقاطية، التي بفضلها يتحول الفقيد إلى عدو مؤذٍ، يمكن أن تجد تبريرها في ذكرى بعض المظاهر العدائية التي لا يستحيل أن تكون صدرت فعلاً عن المتوفى: صرامة، طغيان، مظالم، وغيرها من أفعال نية الإيذاء التي تكمن في خلفية العلاقات الإنسانية الأكثر اتصافاً بالمحبة. لكننا نكون أخذنا بتفسير تبسيطي أكثر مما ينبغي فيما لو رأينا في هذا العامل سبباً كافياً لتبرير اختراع الجن والعفاريت عن طريق عملية الإسقاط. ولا ريب في أن الأخطاء التي ارتكبها في حياتهم أولئك الذين لم يعودوا من الأحياء يمكن أن تفسِّر، إلى حدّ ما، عداء الباقين على قيد الحياة، ولكن ليس العداء المنسوب إلى الموتى؛ ثم إن لحظة الموت بالذات ليست باللحظة التي يحسن اختيارها لإحياء ذكرى جميع المآخذ التي قد يعتقد الحيّ أن من حقه أن يأخذها على الميت. إننا لا نستطيع إذاً أن نرى في العداء اللاشعوري ذلك الحافز الدائم والحاسم الذي نجدّ في إثره. فتلك المشاعر العدائية حيال أقرب الأقارب وأعزِّهم كان يمكن بالفعل أن تبقى كامنة ما دام ذوو القربى هؤلاء على قيد الحياة، أي ألا تتكشف للوعي، بصورة مباشرة أو غير مباشرة، عن طريق تشكيل بديل ما. لكن بعد موت الأشخاص المحبوبين والمكروهين في آن معاً، لا يمكن أن يدوم هذا الموقف، ومن المحتم أن يتخذ الصراع طابعاً من الحدة. فالألم المتولد عن فيض من المحبة يتمرد، من جهة أولى، أكثر فأكثر على العداء الكامن، ولا يمكنه، من الجهة الثانية، أن يسلِّم بأن هذا العداء يولِّد شعوراً بالرضى. وعلى هذا النحو يتمّ كبت العداء اللاشعوري عن طريق الإسقاط، مع تأسيس الطقوس التي يتجلى فيها الخوف من العقاب من قِبَل الجن والعفاريت؛ وكلما تباعد زمن الوفاة، تثلمت أكثر فأكثر حدة النزاع، مما يكون من نتيجته أن يطرأ ضعف على تابو أولئك الأموات أو حتى أن يغيب في لجة النسيان.

(٤)

بعد أن استكشفنا على هذا النحو الميدان الذي فيه رأت فيه النور التابوات، البليغة الدلالة، ذات الصلة بالأموات، سنعمل الآن على تعضيد النتائج المتحصلة لنا ببعض ملاحظات يمكن أن تكون لها أهمية عظيمة في فهم التابو بصفة عامة.

إن إسقاط العداء اللاشعوري على الجن والعفاريت، وهو السمة المميزة لتابو الموتى، ليس إلا واحدة من السيرورات العديدة، المماثلة نوعاً، التي ينبغي أن يعزى إليها أعظم الأثر في تكوين الحياة النفسية البدائية. وفي الحالة التي تستأثر باهتمامنا هنا، يفيد الإسقاط في حلّ نزاع وجداني؛ وهو يضطلع بالدور عينه في عدد كبير من المواقف النفسية التي تتأدى في نهاية المطاف إلى العصاب. لكن الإسقاط ليس مجرد وسيلة دفاعية؛ فهو يُلحظ أيضاً في حالات لا تنطوي على صراع. فإسقاط الإدراكات الداخلية على الخارج آلية ابتدائية تخضع لها على سبيل المثال إدراكاتنا الحسية، وبصفته هذه يلعب بالتالي دوراً حاسماً في كيفية تصورنا للعالم الخارجي. ففي شروط لم تسلَّط عليها أضواء كافية بعد، تُسقط إدراكاتنا الداخلية للسيرورات العاطفية والذهنية، مثلها مثل الإدراكات الحسية، على الخارج وتُستخدم في تشكيل العالم الخارجي، بدل أن تبقى متموضعة في عالمنا الداخلي. ومن وجهة النظر التكوينية، قد يكون ممكناً تفسير ذلك بكون وظيفة الانتباه تمارس في أول الأمر لا على العالم الداخلي، بل على التنبيهات الآتية من العالم الخارجي، وبكوننا لا نستشعر عملياتنا الداخلية النفسية إلا عن طريق إحساسات اللذة والكدر وحدها. وإنما بعد نشوء لغة مجردة بات في مستطاع البشر ربط البقايا الحسية للتمثلات اللفظية بسيرورات داخلية؛ وعندئذ بدؤوا يدركون رويداً رويداً هذه السيرورات. على هذا النحو شاد البدائيون من البشر صورتهم للعالم مسقطين على الخارج إدراكاتهم الداخلية؛ وهذه الصورة هي التي يتعيَّن علينا الآن أن نعيد ترجمتها بمصطلحات سيكولوجية، متوسلين إلى ذلك بالمعرفة التي تحصلت لنا بالحياة الداخلية.

إن إسقاط نوازع الفرد الخبيثة على الخارج وعزوها إلى جنّ وعفاريت يؤلفان جزءاً من نظام سنتكلم عليه في الفصل التالي، وبوسعنا أن نسمِّيه «التصور

الأرواحي للعالم». وسيكون لزاماً علينا عندئذ أن نستخلص السمات السيكولوجية لهذه التكوينات النُظُمية وأن نبحث عن نقاط ارتكاز لتفسيرها في تحليل التكوينات النُظُمية التي نلتقيها في الأعصبة. وسنكتفي هنا بالقول بأن جميع هذه الأنظمة تكونت عن طريق آلية يقدِّم لنا نموذجَها الأول ما أسميناه بـ«الصياغة الثانوية» لمضامين الأحلام[٦٨]. ولا ننسين، فضلاً عن ذلك، أنه حالما يتمّ تكوين النظام يغدو كل فعل خاضع لحكم الشعور قابلاً للتوجيه في وجهتين: وجهة نظامية، ووجهة واقعية ولكن لاشعورية[٦٩].

ينوّه فونت[٧٠] بالواقعة التالية: «إن الأفعال **الضارة** ترجح رجوحاً واضحاً على الأفعال النافعة في جملة الأفعال التي تعزوها أساطير الشعوب قاطبة إلى الجنّ والعفاريت، بحيث لا يمكن لأحد أن يماري في أن الأرواح الشريرة أقدم عهداً من الأرواح الخيِّرة في معتقدات الشعوب». ومن المحتمل جداً أن فكرة الجن تنبع بصفة عامة من العلاقات البليغة الدلالة التي تقوم بين الموتى والباقين على قيد الحياة. والازدواجية، المباطنة لهذه العلاقات، تتجلى، في مجرى التطور البشري، في تيارين متضادين، وإن نابعين من مصدر واحد: الخوف من الجن والأشباح من جهة أولى، وعبادة الأسلاف من الجهة الثانية[٧١].

وأما أن الجن والعفاريت يُتصورون على الدوام على أنهم أرواح لأشخاص

٦٨ ـ الصياغة الثانوية: هي العملية التي تعقب في الأحلام عمليات التكثيف والنقل والتشخيص، والتي ترمي إلى ترتيب عناصر الحلم ترتيباً متلاحقاً ومقبولاً من المنطق. «م»،

٦٩ ـ إن ابتداعات البدائيين المسقطة على الخارج قريبة الصلة بالتشخيصات التي يظهِّر الشاعر عن طريقها، من خلال أفراد مفردين، الميول والنزعات المتعاكسة التي تعتمل في نفسه.

٧٠ ـ **الأسطورة والدين**، م٢، ص ١٢٩.

٧١ ـ عندما نخضِع للفحص التحليلي النفسي أشخاصاً معصوبين، يعانون وعانوا في طفولتهم من خوف الأشباح، نكتشف في كثير من الأحيان وبدون صعوبة كبيرة أن هذه الأشباح الباعثة على أشدّ الخوف ما هي في الحقيقة إلا الوالدان. انظر في هذا الخصوص مقال ب. هابرلين[*] المعنون بـ«الأشباح الجنسية» (في مجلة **المشكلات الجنسية**، شباط/ فبراير ١٩١٢)؛ وفيه إشارة واضحة إلى أب متوفى، لكن شبحه ممثَّل بشخص آخر، له صبغة إيروسية.

* ـ بول هابرلين: فيلسوف ولاهوتي ومربّ سويسري (١٨٧٨ ـ ١٩٦٠). من مؤلفاته: **الأنتروبولوجيا الفلسفية**. «م».

متوفين حديثاً، فلدينا على ذلك دليل لا يرقى إليه الشك في التأثير الذي يمارسه الحِداد على تكوين الاعتقاد بالجن والعفاريت. فالمفروض بالحداد أن يضطلع بمهمة نفسية محددة، تتمثل في إقامة فاصل بين الأموات، من جهة أولى، وبين ذكريات الباقين على قيد الحياة وآمالهم، من الجهة الثانية. فإذا ما تمّ الوصول إلى هذه النتيجة، خفّ الألم، وخفّ معه التبكيت والمآخذ التي ينحي بها الإنسان على نفسه، وبالتالي الخوف من الجني أو العفريت. وعندئذ تغدو الأرواح، التي كانت يُهاب جانبها باعتبارها من الجن أو العفاريت، تغدو هي نفسها موضوعاً لعواطف أكثر وداً، ويُتعبَّد لها باعتبارها أرواح الأسلاف والأجداد الذين تُلتمس معونتهم وتُطلب نجدتهم في المناسبات كافة.

إذا تتبعنا مسار العلاقات بين الأموات والباقين على قيد الحياة نلاحظ أن ازدواجيتها تناقصت إلى حدّ لافت للنظر بمرّ الزمن. فمن السهل اليوم أن يُقمع، بلا جهد نفسي كبير، العداء اللاشعوري الذي يبقى قائماً دوماً حيال الأموات. وحيثما كان يقوم في سالف الأزمان صراع بين الكراهية المشبعة والمحبة المؤلمة، يرتفع اليوم، على سبيل التكوين الندبي(٧٢)، البِرّ أو حبّ الوالدين الذي يقتضي، بحسب القول السائد، **ألا يُذكر الأموات إلا بالخير**(٧٣). ووحدهم العصابيون يظلون يعكرون صفو الحزن الذي يسبّبه لهم فقدان شخص من ذوي القربى بنوبات أو سورات من التبكيتات الوسواسية يكتشف فيها التحليل النفسي آثار الازدواجية الوجدانية السالفة. ولا مجال هنا لنبحث في الكيفية التي يتمّ بها ذلك التبدل، ولا في النصيب الذي يعود فيه إلى تحول طبيعي وإلى تحسن فعلي في العلاقات الأسرية. لكن بوسعنا التسليم بأن من الوقائع الثابتة أن **الازدواجية تلعب في حياة البدائي النفسية دوراً أعظم أهمية بما لا يقاس من ذاك الذي تلعبه في الحياة النفسية للإنسان المتمدين في أيامنا هذه. وقد استتبع تناقص هذه الازدواجية كلازمة له الزوال التدريجي للتابو، الذي ما هو إلا عَرَضٌ تسوويّ بين الميلين المتصارعين**. وأما فيما يخصّ العصابيين، المرغمين على إحياء

٧٢ ـ نسبة إلى الندبة، أثر الجرح. «م».

٧٣ ـ باللاتينية في النص: DE MORTUIS NIL BENE. «م».

ذلك الصراع والتابو الناجم عنه، فسنقول إنهم يولدون بجِبلَّة أثرية، تمثل بُقْيا تأسلية(٧٤)، يقتضي منهم قمعها، الذي تستلزمه مواضعات الحياة المتمدينة، إنفاقاً هائلاً في الطاقة النفسية.

ثمة ما يدعو إلى أن نستذكر هنا المعلومات المبهمة والغامضة التي أعطاها فونت (انظر ما تقدم) حول الدلالة المزدوجة لكلمة التابو: **المقدس والمدنس.** يقول: إن كلمة التابو ما كانت تعني في الأصل **مقدساً** ولا **مدنساً**، بل تشير فقط إلى ما هو من مملكة الجن، إلى ما لا يجوز لمسه. وبذلك يكون قد أبرز للعيان سمة مهمة مشتركة بين المفهومين، مما يثبت، بحسب افتراضه، أنه كان يوجد في بادئ الأمر بين هذين الميدانين تجاذب وتآلف، بله تخالط لم يخلِ مكانه للتمايز والتباين إلا رويداً رويداً وفي زمن متأخر جداً.

ذلك هو تصور فونت. وبالتعارض معه يأذن لنا التحليل الذي قمنا به بأن نستنتج أن كلمة التابو كانت تنطوي من بادئ الأمر على الدلالة المزدوجة التي يتكلم عنها فونت، وأنها كانت تفيد في الإشارة إلى ازدواجية معيَّنة وإلى كل ما ينبع من هذه الازدواجية أو يرتبط بها. وكلمة **التابو** هي نفسها كلمة ازدواجية، وإننا لنعتقد بعد كل الذي كان أنه لو كان معنى هذه الكلمة حُدِّد من البداية تحديداً جيداً، لكان في مستطاعنا أن نستنتج منه بغير ما صعوبة ما لم نفز به إلا بعد دراسات طويلة الأمد، وأعني به ضرورة فهم التابو على أنه نتيجة ازدواجية وجدانية. وقد دلتنا دراسة اللغات الأقدم عهداً أنه كانت توجد في السالف كلمات كثيرة من هذا القبيل، تعبِّر كل كلمة منها عن فكرتين متعارضتين وازدواجيتين بمعنى ما، إن لم نقل بالمعنى التام لكلمة التابو(٧٥). وفي زمن لاحق

٧٤ ـ التأسلية: ردة وراثية أو عودة إلى طباع الأسلاف التي ابتعدت عنها الأنسال السابقة. «م».

٧٥ ـ انظر مقالي عن مؤلَّف السيد آبيل(*): **طباق المعاني في الألفاظ البدائية** GEGENSINN DER URWORTE، في **حولية المباحث التحليلية النفسية والمرَضية النفسية**، م١، ١٩١٠ (انظر أدناه ترجمتنا لهذا المقال في: **نصوص أخرى**). «م».

(*) كارل آبيل: اختصاصي ألماني في فقه اللغة المقارن (١٨٣٧ ـ ١٩٠٦). له معجم في ٤٠٠ صفحة عن **الجذور المصرية السامية والهندو ـ أوروبية**. «م».

أفادت بعض التحويرات الصوتية، التي أُدخلت على الكلمة البدائية المزدوجة المعنى، في ابتداع تعبير لفظي خاص للدلالة على كل معنى من المعنين المتضادين اللذين كانا مجتمعين في هذه الكلمة(٧٦).

لقد عرفت كلمة تابو مصيراً مغايراً: فقد راحت أهمية الازدواجية التي كانت تشير إليها تتضاءل باستمرار حتى آل الأمر بالكلمة نفسها (تابو) إلى الاختفاء التام، هي ومثيلاتها من الكلمات، من مفردات اللغة. وإني لآمل أن يتاح لي ذات يوم أن أبيِّن أن المصير الذي آل إليه هذا المعنى الأولي يرتبط به تحول تاريخي كبير، وأن هذه الكلمة، التي كانت تفيد في البداية في الإشارة إلى علاقات بشرية محددة تحديداً دقيقاً ومتسمة بازدواجية وجدانية كبيرة، قد وُسِّعت في زمن لاحق لتشير إلى علاقات مماثلة أخرى.

وإذا لم نكن نجانب الصواب، فإن تحليل طبيعة التابو من شأنه أن يسلِّط بعض الضوء على طبيعة ما نسميه بالضمير، المرتاح أو المثقل، وعلى أصله. وفي مستطاعنا، بدون أن نغصب المعاني، أن نتكلم عن تبكيت تابوي وعن ضمير تابوي كنتيجة لانتهاك تابو ما. وأغلب الظن أن التبكيت التابوي يؤلف أقدم شكل للتبكيت، وللضمير بصفة عامة.

وبالفعل، ما «الضمير» (المرتاح أو المثقل)؟ إن الضمير ينطبق، بحسب شهادة اللغة بالذات، على ما نعرفه بالصورة الأكثر يقينية. بل إن ثمة لغات لا يكاد يوجد فيها تمييز بين الضمير وبين الوعي، بمعنى المعرفة(٧٧).

إن الضمير هو الإدراك الداخلي لانتباذ بعض الرغبات التي تساورنا، على اعتبار أن هذا الانتباذ لا يحتاج بطبيعة الحال إلى ذرائع يتعلل بها بحكم من أنه

---

٧٦ ـ من الأمثلة التي يضربها فرويد، نقلاً عن ك. آبيل، في مثاله الآنف الذكر، مثال كلمة **كين** في اللغة المصرية القديمة. فهذه الكلمة كانت تعني في الأصل قوياً وضعيفاً في آن معاً، ثم حوِّرت تحويراً قليلاً فصار يقال «**كان**» للضعيف، وبقي القوي يقال له «**كين**». لكن دراسات لغوية أحدث عهداً شككت في ازدواجية معاني الألفاظ في اللغة المصرية القديمة على نحو ما كان قال به آبيل. «م».

٧٧ ـ من كبرى المشكلات التي تواجه الناقل العربي ترجمة كلمة CONSCIENCE. فهذه الكلمة تشير في أكثر اللغات الأوروبية إلى «الضمير» و«الوعي» و«الشعور» في آن معاً. فهي بالمعنى الأخلاقي: «الضمير»؛ وبالمعنى المعرفي «الوعي»؛ وبالمعنى التحليلي النفسي «الشعور» (ومن ثم اللاشعور). «م».

واثق من نفسه. وهذه الصفة تتجلى بمزيد من الوضوح بعد في شعورنا بالخطأ لدى إدراكنا وإدانتنا الداخلية لأفعال أتيناها تحت تأثير بعض الرغبات. ويبدو أن أي تعليل لهذه الإدانة فائض عن الحاجة: فمن كان ذا ضمير فلا بدّ أن يجد في دخيلة نفسه تبرير هذه الإدانة، ولا بدّ أن تحدو به قوة داخلية إلى تأنيب نفسه وتأنيب الآخرين على بعض الأفعال المقترفة. لكن هذا على وجه التعيين ما يميِّز موقف الإنسان البدائي من التابو، الذي هو أمر وإيعاز من ضميره، والذي إذا ما انتهكه ساوره شعور لا يطاق بالذنب، وهو شعور طبيعي وفطري بقدر ما هو مجهول من حيث أصوله(٧٨).

على هذا النحو يولد أيضاً في أرجح الظن الضمير على أرضية الازدواجية العاطفية. فباعتبار أنه ينبع من بعض العلاقات البشرية، الموسومة بميسم تلك الازدواجية، فإن شروطه المعيِّنة له هي ذاتها الشروط التي افترضنا أنها معيِّنة للتابو وللعصاب الوسواسي، ونعني بذلك أن أحد حدِّي الطباق يبقى لاشعورياً ويطاله القمع على يد الحدّ الثاني الذي يفصح عن نفسه بقوة استحواذية. وهذا الاستنتاج يؤيده عدد جمّ من المعطيات التي زوّدنا بها تحليل الأعصبة. وقد وجدنا بالفعل، بادئ ذي بدء، أن المصاب بالعصاب الوسواسي يعاني من تبكيتات مرَضية تأخذ، كعرض، شكل ردة فعل من جانب المريض على الإغراء الذي يترصده في اللاشعور والذي يتضخم ويتسع نطاقه، طرداً مع تفاقم المرض، إلى أن يبهظ عليه بوطأة خطيئة يداخله الاعتقاد بأن لا سبيل إلى التكفير عنها. بل في مقدورنا أن نجازف بالتوكيد بأنه لو كان يتعذر علينا أن نكتشف أصل الضمير عن طريق دراسة العصاب الوسواسي، لكان علينا أن نقطع حبل كل رجاء في الاهتداء إليه يوماً. والحال أن هذا الأصل نلمسه لمس اليد لدى الفرد المعصوب؛ ومن ثم يسعنا أن نأمل في أن نصل ذات يوم إلى النتيجة نفسها فيما يتصل بالشعوب.

٧٨ ـ من المفيد أن نقيم موازاة بين واقع أن الإحساس بالخطأ في التابو لا يخفّ البتة إذا ما جرى انتهاك هذا التابو لاشعورياً (انظر المثال الآنف الذكر) وبين واقع أن غلطة أوديب في الأسطورة اليونانية تبقى غلطة جسيمة وإن ارتكبت بغير وعي مرتكبها وبغير إرادته.

ثمة واقعة أخرى تلفت نظرنا، وهي صلة القربى الوثيقة بين الضمير وبين الحصَر؛ ففي مستطاعنا، بغير ما تردد، أن نصف الضمير بأنه «وعي مولِّد للحصَر». والحال أن الحصَر يكمن مصدره، كما نعلم، في اللاشعور؛ وقد دلنا علم نفس الأعصبة أنه حينما تقع بعض الرغبات تحت الكبت، فإن طاقتها الليبيدوية تنقلب إلى حصَر. وسنعيد إلى الأذهان، في هذا الصدد، أن الضمير ينطوي هو الآخر على شيء مجهول ولاشعوري، وأعني به أسباب الكبت وأسباب انتباذ بعض الرغبات. وهذا المجهول، هذا اللاشعوري هو ما يعيِّن طبيعة الضمير المولِّدة للحصَر.

عندما يأخذ التابو صورة نواهٍ في المقام الأول، فقد يتراءى لنا أنه في مستطاعنا أن نسلِّم، كما لو أن الأمر بدهي ولا يستلزم أي توكيد مستمدّ من التشابه مع الأعصبة، بواقع أن هذا التابو يصدر عن تيار شهوي إيجابي، له يدين بنشأته. ذلك لأن الشيء الذي لا يشتهي الإنسان فعله لا يحتاج إلى تحظير؛ وفي جميع الحالات، إن ما يكون محظوراً حظراً باتاً قاطعاً لا بدّ أن يكون أولاً موضوعاً لرغبة. فلو طبَّقنا هذا الاستدلال على البدائيين، لتحتَّم علينا أن نستنتج أنهم كانوا ملاحقين بكل ما في الكلمة من معنى بإغراء قتل ملوكهم وكهنتهم أو اقتراف زنا المحارم أو إساءة معاملة موتاهم. والحال أن هذا بعيد الاحتمال؛ وحكم كهذا يبدو لنا بعيداً كل البعد عن المعقولية فيما لو طبَّقناه على حالات نعتقد فيها أننا نسمع نحن أنفسنا بمنتهى الوضوح صوت الضمير. وعندئذ نميل إلى التوكيد، بكل ثقة، أنه لا يساورنا أي إغراء بانتهاك وصايا من قبيل: «**لا تقتل**»، وأن مجرد التفكير بانتهاك كهذا يوحي إلينا بالهول والاشمئزاز.

إذا سلَّمنا لشهادة ضميرنا هذه بالأهمية التي تدعيها، فإن النواهي بصفة عامة، سواء أأخذت شكل محظور تابوي أم شكل محظور أخلاقي، تغدو فائضة عن الحاجة؛ ومن جهة أخرى، إن واقعة الضمير بالذات تبقى غير قابلة للتفسير، وهذا في الوقت نفسه الذي تفلت فيه من إدراكنا العلاقات القائمة بين الضمير والعصاب. وهكذا نجد أنفسنا وقد عدنا إلى حالة انعدام الفهم التي لا تزال سائدة إلى اليوم في أوساط أولئك الذين يأبون تطبيق وجهات التحليل النفسي على حلّ المعضلة.

لكن إذا أخذنا بعين الاعتبار الواقعة التي يزيح عنها النقاب التحليل النفسي، وعلى الأخص تحليل أحلام الأشخاص الأصحاء، وأعني بها كون إغراء القتل الكامن فينا أقوى مما نعتقد وكونه يتجلى في مفاعيل نفسية وحتى وإن كان لا يقع في مجال وعينا؛ وإذا سلَّمنا علاوة على هذا ـ ولدينا أسباب وجيهة لفعل ذلك ـ بأن تحظيرات العصابيين الوسواسية ما هي إلا احتياطات وعقوبات ينزلونها بأنفسهم لأنهم يستشعرون بمنتهى القوة إغراء القتل، فسيكون في وسعنا عندئذ أن نأخذ من جديد بالحكم الذي صغناه أعلاه مع إعطائه تأويلاً جديداً: حيثما وجد تحظير، فلا بدّ أن يكون الباعث عليه رغبة أو شهوة لاشعورية وغير معترف بها. وسوف نسلِّم بأن هذا الميل إلى القتل له وجوده الفعلي في اللاشعور، وبأن التابو، مثله مثل المحظور الأخلاقي، ليس فائضاً عن الحاجة، بل هو قابل للتفسير وللتبرير بموقف ازدواجي إزاء الحفزة إلى القتل.

إن السمة المميزة لهذا الموقف الازدواجي، وهي السمة التي أقررنا بأنها أساسية، ومؤداها أن التيار الشهوي الإيجابي لاشعوري، تشفّ لنا عن آفاق جديدة وعن إمكانيات جديدة للتفسير. فالسيرورات النفسية اللاشعورية، البعيدة عن أن تكون مطابقة في النقاط كافة لسيرورات حياتنا الشعورية، تتمتع بضروب هامة من الحرية لا تتمتع بها هذه الأخيرة. فالحفزة اللاشعورية لا تولد بالضرورة حيث نراها تفصح عن نفسها؛ فقد تأتي من مصدر مغاير تماماً، وقد تنصبّ في بادئ الأمر على أشخاص آخرين وعلاقات أخرى، وقد لا تتواجد حيث نلحظ وجودها إلا بفضل آلية **الإزاحة والنقل**. ومن الممكن لها، ناهيك عن ذلك، وبحكم كون السيرورات اللاشعورية غير قابلة للهدم والتصحيح، أن تنتقل من أزمنة كانت فيها متكيِّفة معها، إن جاز التعبير، إلى أزمنة وظروف لاحقة تبدو تظاهراتها في وسطها شاذة وفي غير محلها. وهذه محض إشارات وإلماعات، لكن تطبيقها الدقيق على كل حالة من الحالات على حدة سيكشف عن كل الأهمية التي تنطوي عليها بما تسلِّطه من ضوء على تاريخ تطور الحضارة.

قبل أن نختم تأملاتنا هذه سنبدي ملاحظة لتكون بمثابة إعداد وتهيئة لمباحث لاحقة. فنحن، إذ نؤكد على التماثل في الجوهر بين المحظور التابوي والمحظور

الأخلاقي، لا نريد مع ذلك أن نماري في وجود فارق سيكولوجي بينهما. فلئن لم يعد المحظور الأخلاقي يتلبس شكل تابو، فإن علة ذلك ينبغي البحث عنها حصْراً في التغير الطارئ على شروط الازدواجية الأساسية.

لقد جعلنا هادينا حتى الآن، في رؤيتنا للظاهرات التابوية من منظور التحليل النفسي، التشابهات القائمة بين هذه الظاهرات وبين تظاهرات الأعصبة. لكن لا يغرب عنا مع ذلك أن التابو ليس عصاباً، وإنما تشكيل اجتماعي. ومن ثم يتعيَّن علينا أن نبيِّن ما كنه الفارق المبدئي الذي يميِّز العصاب عن مؤسسة حضارية مثل التابو.

هنا أيضاً سأتخذ منطلقاً لي واقعة واحدة يتيمة. فجزاء انتهاك التابو عقوبة، وفي غالب الأحيان مرض خطير أو الموت. ولا تتهدد هذه العقوبة إلا من أذنب وقام بذلك الانتهاك. والحال غير هذه الحال في العصاب الوسواسي. فحين يكون المريض على وشك القيام بعمل محظور عليه، نراه يخشى العقاب، لا على ذاته، بل على شخص آخر لا يعطي عنه أي إيضاح، وإنما التحليل هو الذي يكشف عن أنه واحد من أقرب الأشخاص إليه وأعزَّهم عليه. يسلك العصابي إذاً في هذه المناسبة مسلك الغيريّ، بينما يسلك البدائي مسلك الأناني. وإنما عندما لا يعقب عقابُ المذنب بصورة آلية وعفوية انتهاكَ التابو، يستيقظ في نفوس البدائيين شعور جماعي بأنهم عرضة لخطر ما، ويسارعون هم أنفسهم إلى إنزال العقاب الذي لم ينزل من تلقاء نفسه. ومن السهل أن نفسِّر آلية هذا التضامن. فالعامل الذي له اعتباره هنا هو الخوف من المثال المُعدي، والحفزة إلى المحاكاة والتقليد، وبالتالي الطبيعة المُعدية للتابو. فحينما يفلح فرد من الأفراد في إشباع رغبة محظورة، يساور سائر أعضاء الجماعة إغراء بأن يحذوا حذوه؛ ولقمع هذا الإغراء يتعيَّن أن يُعاقب ذاك الذي يُحسد على المتعة التي جناها لما بدر منه من جرأة؛ وكثيراً ما يتفق أن يتيح العقاب لأولئك الذين يتولون تنفيذه الفرصة ليقترفوا بدورهم، تحت غطاء التكفير، الفعل المحرَّم نفسه. وذلك هو أحد المبادئ الأساسية لنظام العقوبات البشري، وهو ينبع بطبيعة الحال من تطابق الرغبات المحظورة لدى المجرم ولدى أولئك الذين توكل إليهم مهمة الثأر للمجتمع الطعين.

يؤكد التحليل النفسي هنا رأي الورعين من الناس الذين يزعمون أننا جميعاً خطاة كبار. فكيف سنفسِّر الآن هذا النبل اللامتوقع لدى العصابي الذي لا يخشى شيئاً فيما يتصل به ويخشى من كل شيء فيما يتصل بشخص محبوب منه؟ إن الفحص التحليلي يبيِّن لنا أن هذا النبل ليس من طبيعة أولية. فالمريض، مثله مثل البدائي، يخشى في أول مرضه العقاب الذي يتهدده هو نفسه، ويرتعد خوفاً على حياته بالذات، وإنما في وقت آجل فحسب يحوِّل خوف الموت باتجاه شخص آخر. ولا تخلو السيرورة من تعقيد، ولكن في مستطاعنا أن نستوعب أطوارها كافة. فالتحظير يقوم في أساسه، وبصفة عامة، على رغبة شريرة، على تمني الموت لشخص محبوب. فهذه الرغبة سرعان ما يكبتها التحظير؛ لكن هذا التحظير يكون مرتبطاً بعمل معيَّن ينوب، من جراء عملية إزاحة ونقل، مناب العمل العدواني الذي كان يستهدف الشخص المحبوب والذي كان سيستتبع عقوبة الموت فيما لو نُفِّذ. بيد أن السيرورة تتعرض لتطور لاحق، يحلّ بموجبه محلَّ الرغبة في موت الشخص المحبوب خوف من موت الشخص فعلاً. وعلى هذا، إن العصاب، إذ يدلل على غيرية حُبِّية حانية، لا يفعل أكثر من **التعويض** عن الموقف المعاكس الكامن في أساسه والمشحون بأنانية فظة. وإذا وصفنا العواطف التي تراود الإنسان إزاء غيره من الناس، بدون أن يتخذ منهم موضوعاً جنسياً، بأنها **اجتماعية**، ففي وسعنا أن نقول إن زوال هذه العوامل الاجتماعية يؤلف سمة أساسية للعصاب، وهي سمة يحجبها طور لاحق خلف ضرب من التعويض المضاعف.

وبدون أن نطيل المكوث عند أصل الميول الاجتماعية وصلاتها بميول الإنسان الأساسية الأخرى، يسعنا أن نبرز للعيان، بالاستناد إلى مثل واحد، السمة الرئيسية الثانية للعصاب. فالتابو ينطوي، في تظاهراته الخارجية، على شبه عظيم برهاب اللمس لدى العصابيين. والحال أن المقصود اطراداً في رهاب اللمس تحظير الملامسة الجنسية؛ وقد أظهر التحليل النفسي، بصفة عامة، أن الميول التي تتعرض في العصاب لإزاحة ونقل وتحويل عن مجراها هي من أصل جنسي. وبحسب ما هو ظاهر للعيان فإن الاتصال المحظور في التابو ليس له محض دلالة

جنسية: فموضوع الحظر هو أيضاً كل فعل هجومي هدفه توكيد الذات وفرضها وإعلاء الشخص من قدر شخصه. فحينما يُحظر لمس الزعيم أو الأشياء ذات الصلة به، فإن المقصود بهذا الحظر قمع الحفزة التي تفصح عن نفسها في مناسبات أخرى بما يُخضع له الزعيم من المراقبة المشدّدة، ومن سوء المعاملة البدنية التي يحاط بها قبل تتويجه (انظر ما تقدم). **وعلى هذا النحو تؤلف غلبة العناصر الغريزية الجنسية على العناصر الاجتماعية العلامة الفارقة للعصاب.** لكن الميول الاجتماعية نفسها لا تتولد إلا من مزيج من المقوِّمات الأنوية والإيروسية.

إن هذه المقارنة الأخيرة بين التابو والعصاب الوسواسي تزيح النقاب عن العلاقات القائمة بين مختلف أشكال العصاب والتشكيلات الاجتماعية، وكذلك عن الأهمية التي ترتديها دراسة سيكولوجيا الأعصبة في فهم تطور الحضارة.

فمن جهة أولى، تنطوي الأعصبة على تشابهات لافتة للنظر وعميقة مع الإبداعات الاجتماعية الكبرى للفن والدين والفلسفة؛ ومن الجهة الثانية، تبدو وكأنها تحريفات لهذه الإبداعات. ويكاد يسعنا القول إن الهستيريا عمل فني مشوَّه، وإن العصاب الوسواسي دين مشوَّه، وإن جنون الهذاء مذهب فلسفي مشوَّه. وما يفسِّر هذه التشويهات، في التحليل الأخير، هو كون الأعصبة تشكيلات لااجتماعية، وكونها تسعى إلى أن تحقق بوسائل خاصة ما يحققه المجتمع بالعمل الجماعي. وعندما نحلل الميول الكامنة في أساس الأعصبة، نجد أن القوى الغريزية ذات المصدر الجنسي تلعب فيها دوراً فاصلاً، بينما ترتكز التشكيلات الحضارية المناظرة إلى ميول اجتماعية متولدة من تلاقي عناصر أنوية وإيروسية. والواقع أن الحاجة الجنسية ليست مؤهلة لتوحيد الناس، نظير ما تفعل مقتضيات البقاء؛ فالإشباع الجنسي هو في المقام الأول مسألة خاصة، فردية.

أما من وجهة النظر التكوينية، فإن الطبيعة اللااجتماعية للعصاب تنبع من ميله الأصلي إلى الهرب من الواقع، الذي لا يقدِّم إشباعات، ليلوذ بعالم وهمي حافل بالوعود المعسولة. وفي ذلك العالم الواقعي الذي يهرب منه العصابي يسود

المجتمع البشري بمؤسساته التي خلقها العمل الجماعي؛ والعصابي، إذ يشيح عن هذا الواقع، ينفي نفسه بنفسه من الأسرة الإنسانية.

(٣)
الأرواحية والسحر وكلية قدرة الأفكار

(١)

إن العيب الذي لا مناص من أن تشكو منه جميع الكتابات التي تأخذ على عاتقها أن تطبّق على العلوم المعنوية وجهات نظر التحليل النفسي هو عجزها عن تزويد القارئ إلا بمعطيات ناقصة، وكونها لا تفي بالمرام بصدد تلك العلوم وبصدد وجهات النظر هذه. ومن ثم نرى أصحابها يقنعون بحثّ أهل الاختصاص وبالإيحاء إليهم بأفكار قد يكون في مستطاعهم استخدامها في مباحثهم. على أن العيب المشار إليه سيبرز بروزاً محسوساً للغاية في بحث يتناول الحقل الشاسع لما يسمى **بالأرواحية** ANIMISME[1].

إن الأرواحية، بالمعنى الضيق للكلمة، هي الاسم الذي يطلق على نظرية التصورات المتصلة بالنفس؛ وبالمعنى الواسع للفظة، نظرية الكائنات الروحية بصفة عامة. وهناك أيضاً ضرب آخر من الأرواحية يمكن تمييزه بأنه مذهب حيوية الطبيعة التي نرى نحن أنها هامدة لا حياة فيها، وبه يرتبط الاعتقاد بروحية الحيوان وبقوة المانا. ويظهر أن مصطلح الأرواحية، الذي كان يشير في ما غبر إلى

---

١ ـ إن ضرورة تكثيف المواد قد أملت علينا أيضاً الامتناع عن تقديم ثبت مفصّل بالمراجع. وعلى هذا سأكتفي بالتذكير بالمؤلفات المعروفة لهربرت سبنسر(*)، ج.ج. فريزر، أ. لانغ، إ. ب. تايلور ـ ف. فونت، التي منها قبست جميع المواد المتصلة بالأرواحية والسحر. أما شخصية الكاتب فتتجلى في اختيار المواد وفي الآراء التي توحي بها إليه.

(*) هربرت سبنسر: فيلسوف وعالم اجتماع إنكليزي (١٨٢٠ ـ ١٩٠٣). دافع عن مذهب التطور بوصفه انتقالاً تدريجياً من المتجانس إلى المتغاير، معارضاً بذلك مذهب الاصطفاء الطبيعي كما قال به داروين. من مؤلفاته: **أسس الأخلاق التطورية، الحق في تجاهل الدولة**. «م».

مذهب فلسفي بعينه، اكتسب دلالته الراهنة بفضل أبحاث إ. ب. تايلور[٢].

إن ما استدعى ابتداع جميع هذه المصطلحات المعرفة المستفادة بالكيفية الغريبة للغاية التي كانت الشعوب البدائية المعروفة، سواء البائدة أو التي لا تزال موجودة، تتصور بها الطبيعة والعالم. فالعالم يعمره، بحسب هذا التصوُّر، عدد غفير من الكائنات الروحية، المضمِرة لنية النفع أو الأذى حيال البشر الذين يعزون إلى هذه الأرواح وهؤلاء الجنيين علة كل ما يحدث في الطبيعة ويعتقدون أن هذه الكائنات لا تبعث الحياة في الحيوانات والنباتات فحسب، بل كذلك حتى في الأشياء الجامدة الهامدة في الظاهر. وثمة عنصر ثالث، وربما كان الأهم، في «فلسفة الطبيعة» هذه، ولكنه لا يسترعي انتباهنا كثيراً لأنه مألوف عندنا، على الرغم من أننا نكاد لا نسلِّم بوجود الأرواح وعلى الرغم من أننا نفسِّر اليوم السيرورات الطبيعية بعمل قوى فيزيقية غير شخصية. فالبدائيون يؤمنون بـ«إحياء» من النوع نفسه للكائنات البشرية. وفي تصورهم أن الأشخاص البشريين يحتوون على نفوس تستطيع أن تغادر مقامها لتحلّ في أشخاص آخرين؛ وهذه النفوس هي مصدر الأنشطة الروحية، وهي مستقلة إلى حدّ ما عن «الأجسام». وفي الأزمنة الأولى كان الناس يتصورون النفوس مشابهة غاية الشبه للأفراد، فما قُيِّض لها بالتالي إلا بعد تطور مديد أن تتجرد من كل عنصر مادي لتكتسب درجة رفيعة جداً من «الروحنة»[٣].

يميل أكثر الباحثين إلى الافتراض بأن تلك التصورات المتصلة بالنفوس تؤلف النواة البدائية للنظام الأرواحي، وبأن الأرواح لا تناظر سوى النفوس التي صارت مستقلة بذاتها، وبأن نفوس الحيوانات والنباتات والأشياء تُتصوَّر على أنها مشابهة للنفوس البشرية.

كيف أمكن لهذه التصورات الثنوية المسرفة، التي على أساسها يقوم النظام

---

٢ - إ. ب. تايلور: **الحضارة البدائية** PRIMITIVE CULTURE، م١، ص ٤٢٥، الطبعة الثانية، ١٩٠٣. ف. فونت: **الأسطورة والدين**، م٢، ص ١٧٣، ١٩٠٦.

٣ - فونت، المصدر الآنف الذكر، الفصل الرابع، **تصورات النفس** DIE SEELENVORSTELLUNGEN.

الأرواحي، أن تتشكل لدى البدائيين من البشر؟ من المفترض أن ذلك تمَّ على أساس الملاحظات المستخلصة من مراقبة ظاهرات النوم (والحلم) والموت المشابه له غاية الشبه، وكذلك في أعقاب الجهود المبذولة لتفسير هذه الظاهرات المألوفة غاية الألفة لدى الفرد. ولا بدّ أن مشكلة الموت هي التي قدَّمت بصورة رئيسية نقطة الانطلاق لتلك النظرية. ففي نظر البدائي كان دوام الحياة، أو الخلود، شيئاً طبيعياً تماماً. ولم يتكون تصور الموت إلا في زمن آجل ولم يقبل به البشر إلا بتردد؛ وهو لا يزال حتى في أنظارنا نحن خاوياً من المضمون وصعب التمثل. أما الدور الذي أمكن أن تلعبه في إنشاء النظريات الأرواحية مشاهدات وتجارب أخرى، ومنها على سبيل المثال تلك التي تتصل بالصور التي تظهر في الأحلام، وبالظلال، وبالصور المنعكسة على المرايا، إلخ، فقد دارت حوله مناقشات كثيرة لما تثمر حتى الآن نتيجة إيجابية[٤].

وأما أن يكون البدائي استجاب لتأثير الظاهرات التي فرضت نفسها على تفكيره بتكوين تصوراته تلك عن النفوس، فهذه واقعة وجدها الباحثون طبيعية تماماً وأبعد ما تكون عن الإلغاز. وقد قال فونت بهذا الخصوص إن تصورات متماثلة عن النفوس تُلتقى لدى الشعوب الأكثر اختلافاً وفي العصور الأكثر تنوعاً، وإن هذه التصورات هي «الحصيلة السيكولوجية المحتومة للوعي المبدع للأساطير، وإن الأرواحية البدائية ينبغي أن تُعدّ تعبيراً روحياً عن الحالة الطبيعية للبشرية، بقدر ما يمكن لهذه الحالة أن تقع تحت ملاحظتنا»[٥]. وكان هيوم[٦] قد كتب في **التاريخ الطبيعي للدين** NATURAL HISTORY OF RELIGION يقول في تبرير إحياء ما لا حياة فيه: «يوجد في البشرية ميل عام إلى تصور سائر الكائنات الأخرى على أنها مشابهة للإنسان وعلى عزو

---

٤ ـ انظر في هذا الموضوع، علاوة على مباحث فونت وسبنسر، المقالات البالغة الأهمية في **الموسوعة البريطانية** ١٩١١ (مادة «الأرواحية» و«الميتولوجيا» إلخ).

٥ ـ المصدر الآنف الذكر.

٦ ـ دافيد هيوم: فيلسوف واقتصادي ومؤرخ بريطاني (١٧١١ ـ ١٧٧٦). يعتبر، مع لوك وبركلي، مؤسس المذهب التجريبي الحديث، فضلاً عن ريادته للمذهب الشكي. من مؤلفاته: **تحقيق حول ملكة الفهم الإنساني، التاريخ الطبيعي للدين، تاريخ إنكلترا، حياة دافيد هيوم بقلمه.** «م».

جميع الصفات المألوفة لدى الإنسان، والتي هو على وعي باطن بها، إلى الأشياء»[٧].

إن الأرواحية نمط تفكيري: فهي لا تفسر هذه الظاهرة الجزئية أو تلك فحسب، بل تفسح في المجال أيضاً لتصور العالم على أنه كل واحد وسيع، بدءاً من نقطة بعينها. وإذا صدقنا الباحثين، فإن البشرية عرفت، في مسار الزمن، ثلاثة أنظمة تفكيرية على التوالي، ثلاثة تصورات كبرى للعالم: التصور الأرواحي (الميتولوجي)، والتصور الديني، والتصور العلمي. وربما كانت الأرواحية بين جميع هذه الأنظمة أكثرها منطقية وشمولاً، النظام الذي يفسّر ماهية العالم، بدون أن يترك شيئاً قيد الخفاء. والحال أن هذا التصور الأول للعالم من قبل البشرية هو بمثابة نظرية سيكولوجية. ولكننا نجاوز هدفنا لو أردنا أن نبيِّن ما بقي قائماً من هذه النظرية في حياتنا المعاصرة، سواء أفي شكل منحط هو شكل الطيرة والإيمان بالمعتقدات الباطلة، أم كمضمون حيّ للغتنا ومعتقداتنا وفلسفتنا.

وإنما بالارتكاز على تعاقب هذه التصورات الثلاثة للعالم يقال إن الأرواحية نفسها، بدون أن تكون بعد ديناً، تشتمل على الشروط المسبقة لكل الديانات التي سترى النور لاحقاً. ومن الواضح كذلك أن الأسطورة تستند إلى عناصر أرواحية؛ لكن تفاصيل العلاقات القائمة بين الأسطورة والأرواحية لم تُوضح بعد في نقاطها الأساسية.

(٢)

إن مجهودنا التحليلي النفسي سيبدأ من نقطة أخرى. لكن لنقل، بانتظار ذلك، إنه من الخطأ الاعتقاد بأن البشر ما دفعهم إلى ابتداع أنظمتهم الكونية الأولى سوى الفضول النظري وحده والظمأ إلى المعرفة وحده. فالحاجة العملية إلى التحكم بالعالم لا بدّ أن تكون لعبت دوراً في هذه الجهود. لذا لن يدهشنا أن نعلم أن للنظام الأرواحي لازمة لا تنفصل عنه، وتتمثل على وجه التعيين في نظام من الإرشادات المتعلقة بالكيفية التي ينبغي أن يتصرف بها الإنسان كيما يسيطر على البشر

---

٧ ـ نقلاً عن تايلور: **الحضارة البدائية**، ص ٤٧٧.

والحيوانات والأشياء. يرى س. ريناخ[٨] أن نظام الإرشادات هذا، نظام القواعد السلوكية المعروف باسم «السحر والرقية» هذا، هو بمثابة الاستراتيجية للأرواحية[٩]. لكنني أحبِّذ، مع هوبير[١٠] وماوس[١١]، أن أقارن بينه وبين التقنية[١٢].

هل نستطيع أن نقيم تمييزاً مبدئياً بين الرقية والسحر؟ أجل، إذا صرفنا النظر بشيء من العسف عن تلعثمات اللغة الشائعة. فالرقية تتبدى عندئذ على أنها في جوهرها فن التأثير على الأرواح، عن طريق معاملتها كما يُعامل الناس في شروط مماثلة، أي بتسكين روعها، ومصالحتها، وانتزاع عطفها، وترهيبها، وتجريدها من قوتها، وإخضاعها لإرادة الراقي، وكل ذلك بالوسائل التي ثبت نجعها وفعاليتها في العلاقات مع البشر الأحياء. لكن السحر شيء مختلف: فهو يضرب صفحاً، في الحقيقة، عن الأرواح، ويعتمد، لا الطريقة السيكولوجية المعتادة، بل طرائق خاصة. ومن السهل أن ندرك أن السحر يؤلف الجزء الأكثر بدائية والأكثر أهمية من أجزاء التقنية الأرواحية، لأنه يدرج في عداد الوسائل المستخدمة للتأثير على الأرواح طرائق سحرية أيضاً[١٣]؛ ويجد السحر تطبيقه كذلك في الحالات التي

---

٨ ـ سالومون ريناخ: عالم آثار واختصاصي فرنسي بتاريخ الأديان (١٨٥٨ ـ ١٩٣٢). أجرى تنقيباته في اليونان وتونس. من مؤلفاته، فضلاً عن كتابه الموسوعي الذي يحيل فرويد قارئه إليه **العبادات والأساطير والديانات**: **أصل الآريين**، **تاريخ الثورة الروسية**، **أورفيوس**، **التاريخ العام للأديان**. «م».

٩ ـ **العبادات والأساطير والديانات** CULTES MYTHES ET RELIGIONS، م٢، المدخل، ص ١٥، ١٩١٩.

١٠ ـ هنري هوبير: عالم آثار وعالم اجتماع فرنسي مختص بالأديان المقارنة (١٨٧٢ ـ ١٩٢٧). ربطته علاقة صداقة وتعاون مع السوسيولوجيين مارسيل ماوس وإميل دوركهايم. اختص بتاريخ الكلتيين وحضارتهم، وهم شعب هندي ـ أوروبي تفتحت حضارته في عصر الحديد ثم انتشروا في القارة الأوروبية وآسيا الصغرى بين القرن الثامن ق.م والقرن الثالث ب. م. ومن مؤلفاته عنهم: **الكلتيون والتوسع الكلتي**. «م».

١١ ـ مرسيل ماوس: عالم اجتماع وأنتروبولوجي فرنسي (١٨٧٢ ـ ١٩٥٠) يعتبر «أبا الأنتروبولوجيا الفرنسية». من مؤلفاته: **الوظيفة الاجتماعية للمقدس**، **دراسة عن الهبة**، **أشكال التبادل وأسبابه في المجتمعات القديمة**. «م».

١٢ ـ **الحولية السوسيولوجية** ANNEE SOCIOLOGIQUE، م٧، ١٩٠٤.

١٣ ـ إن إخافة الروح بالضوضاء والصراخ وسيلة من وسائل الرقية الخالصة، لكن ممارسة الضغط عليه، بالاستحواذ على اسمه، تعني استخدام طريقة سحرية في مواجهته.

لا تكون فيها عملية روحنة الطبيعة قد أنجزت، فيما يبدو.

المفروض بالسحر أن يفيد في غايات بالغة التنوع: إخضاع ظاهرات الطبيعة لمشيئة الإنسان، حماية الفرد من الأعداء والأخطار، وتزويده بالقدرة على إلحاق الأذى بأعدائه. لكن المبدأ الذي يستند إليه الفعل السحري، أو بالأحرى مبدأ السحر، واضح إلى حدّ لم يكن معه مناص من إقرار جميع الباحثين به. ومن الممكن صوغه صياغة واضحة ودقيقة بالاعتماد على تعريف إ. ب تايلور (لكن مع صرف النظر عن حكم القيمة الذي ينطوي عليه هذا التعريف): «مغالطة تُحِلّ علاقة افتراضية محل علاقة فعلية»[١٤]. وسوف نوضح هذا الطابع ونجلوه من خلال مجموعتين من الأفعال السحرية.

إن واحدة من أكثر الطرق السحرية استخداماً لإنزال الأذى بعدو من الأعداء هي صنعُ صورته أو تمثاله من مواد شتى. ومن الممكن أيضاً «تقرير» أن هذا الشيء أو ذاك هو ما سيمثِّل صورته. وكل الأذى الذي ينزل بهذه الصورة يصيب أيضاً النموذج المبغوض؛ ويكفي أن يتلف جزء ما من الصورة حتى يمرض الجزء المقابل لها في جسم النموذج. ولكن بدلاً من استخدام هذه التقنية السحرية في تلبية مآرب العداوة الخاصة، يمكن أن توضع في خدمة الورع والتقوى لحماية الآلهة من الجن والعفاريت الشريرين. وسأستشهد هنا بفريزر:

«في كل ليلة، وحينما يؤوب إله الشمس رع (في مصر القديمة) إلى مقامه في الغرب المضطرم، يتحتم عليه أن يخوض صراعاً مسعوراً ضد جيش العفاريت الذين ينقضون عليه بقيادة آبيبي، عدوه اللدود[١٥]. كان يصارعهم طيلة الليل، وكثيراً ما تكون قوى الظلام على قدر كافٍ من القوة لتطلق، حتى في أثناء النهار، سحباً داكنة يدلهمّ لها أديم السماء الأزرق، فتشلّ رع عن إرسال نوره. ولمؤازرة الإله كان يقام الطقس الاحتفالي التالي في معبده في طيبة عند كل مطلع شمس: يصنعون من الشمع صورة لعدوه آبيبي، الذي يعطونه شكل تمساح

١٤ ـ بالإنكليزية في النص: MISTAKING AN IDEAL CONNEXION FOR A REAL ONE. «م».

١٥ ـ أو أبوفيس: ثعبان النيل الكبير الذي يبتلع أحياناً القارب الشمسي. «م».

قبيح أو شكل ثعبان ذي عُقَد كثيرة التعداد، ويكتبون بالحبر اسم العفريت فوق الصورة. ثم توضع هذه الصورة بعد إحاطتها بشعر أسود في غمد من البردي ينقش فوقه الاسم نفسه؛ ثم يبصق الكاهن فوق الغمد ويشطبه بسكين من الصوان ويرمي به أرضاً. ثم يدوس عليه بقدمه اليسرى، ويختتم الاحتفال بإحراق الصورة على نار تقات بالنباتات. فإذا ما هلك آبيبي، هلك في إثره العفاريت قاطبة. وهذا الاحتفال الديني، الذي تلقى فيه كذلك بعض الخطب، كان يقام لا صباحاً وظهراً ومساء فحسب، بل كان من الممكن أيضاً أن يكرر في أية ساعة من ساعات اليوم حينما تعصف العاصفة أو حينما يهطل المطر مدراراً أو حينما تحجب وجه الشمس سحب سود. وتقع على الأعداء الأشرار نتائج القصاص المنزل بصورهم، كما لو أن هذا القصاص أنزل بهم مباشرة؛ فكانوا يولون الأدبار، ويعقد إزار النصر من جديد لإله الشمس»[(١٦)].

كثيرة لا تحصى هي الأفعال السحرية التي تقوم على المبدأ نفسه وتجد تحفيزها في التصور عينه. وسأكتفي بالاستشهاد بفعلين اثنين لعبا على الدوام دوراً مهماً لدى الأقوام البدائية وانحفظا جزئياً إلى يومنا هذا في أساطير الشعوب الأكثر تقدماً وفي دياناتها: أقصد الشعائر السحرية الهادفة إلى استنزال الغيث أو تحسين المحصول. فالمطر يستسقى بوسائل سحرية، عن طريق محاكاته واصطناع السحب والعاصفة اصطناعاً كاذباً. فلكأن أولئك الناس يلعبون «لعبة المطر». فقبائل الآينو اليابانية، مثلاً، تستسقي المطر بالطريقة التالية: يصبّ بعضهم الماء في منخل كبير، بينما يطوف آخرون في أنحاء القرية بإناء مزوَّد بشراع ومجذاف كما لو أنه قارب. أما خصوبة التربة فالسبيل إلى ضمانها السحر الأسود عن طريق عرض مشهد العلاقات الجنسية البشرية عليها. وهكذا يعمد الفلاحون والفلاحات في بعض مناطق جزيرة جاوا عندما تأزف ساعة إزهار الأرزّ، وهذا إذا لم نشأ أن نضرب سوى مثال واحد من ألف، إلى التوجه ليلاً إلى الحقول

١٦ ـ إن تحظير التوراة رسمَ صورةِ أيِّ كائنٍ حيّ ما أملاه تحيُّز مبدئي ضد الفنون التشكيلية، وإنما كان هدفه الوحيد صرف الناس عن السحر الذي كان الديانة العبرية تشجبه شجباً شديداً. فريزر، المصدر الآنف الذكر، ص ٨٧، الحاشية.

ليحفزوا الأرزّ على الخصوبة من خلال المثال الذي يقدّمونه له[١٧]. وعلى العكس من ذلك، كانت العلاقات الجنسية المحرمية موضع استهجان واستفظاع، لما لها من أثر ضار على خصوبة التربة ووفرة المواسم[١٨].

في مقدورنا أيضاً أن نصنف في عداد هذه المجموعة بعض القواعد السلبية التي هي بمثابة تدابير وقائية سحرية. فحينما يخرج قسم من سكان قرية من قرى الداياك إلى صيد الخنزير البري، لا يجوز للذين يقون في أكواخهم أن يلمسوا بأيديهم زيتاً أو ماء؛ فإن لم يراعوا هذه الحيطة ارتخت أصابع الصيادين وأفلتت منهم طريدتهم في سهولة[١٩]. وكذلك عندما يقتفي الصياد من قبيلة جيلياك في الغابة أثر قنيصة، يُحظر على أولاده، الذين يلازمون البيت، أن يرسموا رسوماً على الخشب أو الرمل، وإلا تداخلت دروب الغابة تداخل خطوط الرسم، فلا يعود الصياد يهتدي إلى طريق العودة[٢٠].

إن لم يكن بُعد المسافة يلعب أي دور في هذا المثال الأخير، كما في حالات أخرى كثيرة من المفعول السحري، أي إن كان التخاطر[٢١] يُعدّ ظاهرة طبيعية، فلن يربكنا هنا أيضاً أن نفهم أسباب هذه الخاصية من خاصيات السحر.

وبالفعل، إننا نتبين بلا صعوبة ما يضمن النجع والفاعلية في هذه الأمثلة كافة. إنه **التشابه** بين العمل المؤدى وبين الظاهرة المرغوب في حدوثها. لذا يسمي فريزر هذا الضرب من السحر: **المحاكي** أو المجانس. فإذا شئتُ أن تمطر السماء، فما عليّ إلا أن أفعل شيئاً يشابه المطر أو يحضِره إلى الذهن. وفي طور أكثر تقدماً من الحضارة سيتمّ استبدال هذه الطريقة السحرية بمواكب للطواف حول المعبد وبصلوات ترفع إلى الأولياء والقديسين المقيمين فيه. وفي خاتمة المطاف سيتمّ

١٧ ـ **فن السحر**، م٢، ص ٩٨.

١٨ ـ نجد صدى لهذا الاعتقاد في مسرحية **أوديب ملكاً** لسوفكليس.

١٩ ـ **فن السحر**، م١، ص ١٢٠.

٢٠ ـ المصدر نفسه، ص ١٢٢.

٢١ ـ التخاطر أو التلباثيا TELEPATHIE.«م».

العزوف عن هذه التقنية الدينية أيضاً للبحث في ماهية الأفعال التي عن طريقها يمكن التأثير في الجو نفسه لاستنزال المطر.

وفي طائفة أخرى من الأعمال السحرية يستعاض عن مبدأ التشابه بمبدأ آخر ستسهِّل علينا فهمه الأمثلة التالية:

فلإنزال الأذى بالعدو يمكن أيضاً اللجوء إلى طريقة أخرى، قوامها الحصول على قصاصات من شعره أو قلامات من أظافره أو حتى على أجزاء من ملابسه، وإخضاع هذه الأشياء لأفعال عدائية. فلكأن الشخص نفسه واقع تحت اليد ولكأنه يستشعر جميع أفاعيل الأذى التي تنزل بالأشياء التي تعود إليه. وفي اعتقاد البدائيين أن الاسم هو ما يؤلف الجزء الجوهري من الشخص؛ فعندما يعرفون اسم شخص أو روح، يتحصل لهم سلطان معيَّن على حامل هذا الاسم. ومن هنا كانت تلك الاحتياطات والتقييدات الغريبة التي ينبغي مراعاتها في استعمال الأسماء والتي عددنا بعضاً منها في الفصل الذي يدور حول التابو. فالتشابه يستعاض عنه في هذه الأمثلة **بإحلال الجزء محلّ الكل**.

إن التحفيز المتسامى به للآدِمية[٢٢] عند جميع البدائيين يمكن استخلاصه بالكيفية نفسها. فبالتهام أجزء من جسم الشخص وإدخالها إلى المعدة يتم الاستحواذ أيضاً على القدرات والمواهب التي كان هذا الشخص محبواً بها. لهذا يخضع النظام الغذائي في بعض الظروف الخاصة لاحتياطات وتقييدات شتى. فالمرأة الحامل ستمتنع عن أكل لحم بعض الحيوانات التي يمكن أن تنتقل على هذا النحو صفاتها غير المستحبة، كالجبن مثلاً، إلى الطفل الذي سترضعه من ثديها. وفعالية العمل السحري لا تتقلص البتة من جراء الانفصال الواقع بين الكل والجزء، أو حتى من جراء الطابع الفوري واللحظي للتماس بين الشخص وبين شيء بعينه. ومن قبيل ذلك أن الاعتقاد بالعلاقة السحرية بين الجرح وبين السيف الذي يحدثه بقي ثابتاً على امتداد آلاف من السنين. فحينما يفلح الميلانيزي في الاستيلاء على القوس الذي به جُرح، يضعه بمنتهى العناية في موضع رطب،

---

٢٢ ـ الآدِمية CANNIBALISME: أكل لحم البشر. «م».

معتقداً أنه يخفف بذلك من التهاب الجرح. لكن إن بقي القوس بين أيدي الأعداء، فإن هؤلاء سيضعونه لا محالة بجوار النار كيما يتفاقم التهاب الجرح[٢٣].

يعطي بلينوس[٢٤] (**التاريخ الطبيعي**، الجزء ٢٨) النصيحة التالية: حينما يندم المرء على أذى أنزله بأحدهم، فعليه أن يبصق على اليد التي سبَّبت هذا الأذى؛ وعندئذ يسكن للحال ألم الضحية. ويشير فرنسيس بيكون[٢٥] في **تاريخه الطبيعي** NATURAL HISTORY إلى الاعتقاد، الذي كان عظيم الشيوع، بأنه يكفي لشفاء الجرح أن يطلى السلاح الذي أحدثه بالدهن. ولا يزال بعض الفلاحين الإنكليز يتقيدون إلى يومنا هذا بهذه القاعدة: فحينما يُجرحون بالمنجل يحتفظون به في حالة مثلى من النظافة للحؤول دون تقيُّح الجرح. وقد ذكرت صحيفة محلية إنكليزية، في حزيران/ يونيو ١٩١٢، أن امرأة تدعى ماتيلدا هنري، من نورفيتش، جُرحت في عقبها بمسمار من الحديد. وبدون أن تدع أحداً يفحص الجرح، بل حتى بدون أن تخلع جوربها، أمرت ابنتها بأن تدهن المسمار بالزيت تحاشياً لأية مضاعفات مؤسفة. وبعد بضعة أيام ماتت بالكزاز، لامتناعها عن تطهير الجرح.

إن أمثلة هذه الطائفة الأخيرة هي أمثلة على سحر **معدٍ** يميِّزه فريزر عن السحر **المحاكي**. وما يخلع على السحر المعدي ضرباً من الفعالية ليس هذه المرة **التشابه**، وإنما **التواقت** في الزمن، أو على أية حال التواقت كما يتراءى للإنسان، أي ذكراه عنه. وبما أن التشابه والتواقت هما المبدآن الأساسيان في سيرورات

٢٣ ـ فريزر: **فن السحر**، م١، ص ٢٠١ ـ ٢٠٣.

٢٤ ـ بلينوس الأكبر: عالم طبيعيات روماني (٢٣ ـ ٧٩ ب ـ م). له **التاريخ الطبيعي** في ٣٧ مجلداً، وهو بمثابة موسوعة للعلم في العصور القديمة. قضى في ثورة بركان الفيزوف سنة ٧٩. «م».

٢٥ ـ فرنسيس بيكون: عالم وفيلسوف إنكليزي (١٥٦١ ـ ١٦٢٦). كتب بالإنكليزية واللاتينية. يعتبر أبا المذهب التجريبي بصيغته الحديثة. كان أول من أرسى أسس العلم الحديث ومناهجه. من أشهر مؤلفاته: **الأورغانون الجديد** الذي عارض فيه الأورغانون الأرسطي، أي المنطق والقياس. وعنده أن العلم الحقيقي هو علم الأسباب. وله قولة مشهورة: المعرفة سلطة. وهو غير سميِّه فرنسيس بيكون الرسام البريطاني (١٩٠٩ ـ ١٩٩٢). «م».

التداعي، فإن كل لامعقولية الأحكام السحرية يهيمن عليها، إذا جاز القول، تداعي الأفكار. على هذا النحو يتأكد لنا كم هو صحيح التعريف الذي أعطاه تايلور للسحر والذي كنا أوردناه أعلاه: **مغالطة تحِلّ علاقة افتراضية محل علاقة فعلية**. ويعرّفه فريزر بدوره بمثل هذه العبارة:

«لقد حسب الناس عن خطأ أن نظام أفكارهم هو عينه نظام الطبيعة، وتصوروا أنهم ما داموا قادرين على ممارسة التحكم بأفكارهم، فلا بدّ أن يكون في مقدورهم أيضاً أن يتحكموا بالأشياء»[٢٦].

لذا يدهشنا بادئ ذي بدء أن نرى بعض المؤلفين ينتبذون هذا التفسير الوضيء للسحر باعتباره غير مقنع[٢٧]. ولكن لو أمعنا التفكير قليلاً لوجدنا أن ثمة مبرراً للاعتراض القائل إن النظرية التي تضع التداعي في أساس السحر تفسِّر فقط الطرق التي يسلكها هذا الأخير، بدون أن تفيدنا شيئاً بصدد ما يشكّل ماهيته بالذات وبصدد الأسباب التي تحدو بالإنسان البدائي إلى استبدال القوانين الطبيعية بالقوانين السيكولوجية. ومن الواضح أنه من الضروري هنا أن نأخذ بعين الاعتبار عاملاً دينامياً. ولكن على حين أن البحث عن هذا العامل يوقع نقاد نظرية فريزر في الخطأ، فإن من السهل علينا أن نعطي تفسيراً مُرضياً للسحر بمجرد متابعتنا وتعميقنا لنظرية التداعي عنه.

لننظر بادئ ذي بدء في الحالة الأبسط والأهم معاً، حالة السحر المحاكي. فبحسب ما يرى فريزر، فإن هذا السحر يمكن أن يُمارس وحده، بينما يحتاج السحر المعدي على الدوام إلى السحر المحاكي[٢٨]. ومن السهل تعرُّف البواعث التي تحفز على ممارسة السحر: إنها الرغبات البشرية. وإنما علينا فقط أن نسلِّم بأن للإنسان البدائي ثقة مفرطة ومجاوزة الحدّ في قدرة رغباته. ففي الأساس، إن كل ما يسعى هذا الإنسان إلى الحصول عليه بوسائل سحرية لا بدّ أن يحدث لمجرد أنه يريد حدوثه. وهكذا لا تطالعنا في بادئ الأمر سوى الرغبة وحدها.

---

٢٦ ـ **فن السحر**، م١، ص ٤٢٠ وما يليها (والشاهد في النص بالإنكليزية). «م».

٢٧ ـ انظر مادة السحر في الطبعة الحادية عشرة **للموسوعة البريطانية**.

٢٨ ـ المصدر الآنف الذكر، ص ٥٤.

أما فيما يتعلق بالطفل، الذي يتواجد في شروط نفسية مماثلة، ولكن بدون أن يحوز بعد القدرات الحركية نفسها، فقد سلَّمنا في موضع آخر[٢٩] بأنه يبدأ أول الأمر بتأمين إشباع هلوسي حقاً لرغباته، بفضل تنبيهات أعضائه الحواسية ذات المفعول المُرْكِس[٣٠]. ولكن البدائي الراشد ينفتح أمامه طريق آخر. فرغبته ترتبط بها حفزة محرِّكة، هي الإرادة؛ وهذه الإرادة، التي ستحوز ذات يوم قدراً كافياً من القوة لتغيير وجه الأرض، تُستخدم من قبل البدائي لتأمين إشباع له عن طريق نوع من الهلوسة الحركية. إن هذا **التصور** للرغبة المشبعة يمكن أن يقارن **بلعب** الأطفال، مع فارق شبه وحيد وهو أن هذا اللعب يفتقد التقنية الحواسية الخالصة لإشباع الرغبات. ولئن كان اللعب والتمثيل بالمحاكاة يكفيان الطفل والإنسان البدائي، فما ذلك بسبب تقشفهما وتواضعهما (بالمعنى العصري لهاتين الكلمتين)، ولا بسبب الاستسلام الذي يوحي به إليهما وعيهما لما هما عليه من عجز فعلي: وإنما هو نتيجة طبيعية جداً للقيمة المسرفة التي يعلِّقانها على رغبتهما، وعلى الإرادة المنوطة بهذه الرغبة، وعلى الطرق التي يتعيَّن عليهما سلوكها. وبمرور الزمن تنتقل النبرة النفسية من حوافز العمل النفسي إلى وسائله، بله إلى العمل نفسه. وربما كان من الأصح القول إن الوسائل التي يستخدمها البدائي هي التي تعطيه فكرة عن القيمة الكبيرة التي سينيطها بأفعاله النفسية. فهو إذ يتمسك بالظواهر يرسخ في اقتناعه بأن العمل السحري هو الذي يتأدى، بفضل تشابهه مع ما يرغب فيه، إلى تحقيق الحدث المرغوب فيه. ذلك أنه لا تتاح بعد في الطور الأرواحي للفكر فرصة للتحقق من أن الموقف الفعلي لا يتطابق على الإطلاق والموقف المتخيَّل تخيُّلاً. فذلك لا يمسي ممكناً إلا في أطوار لاحقة، يثابر فيها البدائي على اللجوء إلى الطرق نفسها ولكن بعد أن تأخذ ظاهرة الشك النفسية بالظهور والتدخل كتعبير عن ميل إلى الكبت. وعندئذ يشرع البشر بالتسليم بأنه لا جدوى من التضرع للأرواح إذا انعدم

٢٩ ـ صياغات حول مبدئي السيرورات النفسية (حولية المباحث التحليلية النفسية والمَرَضية النفسية، م٣، ١٩١٣، ص٢).

٣٠ ـ المُرْكِس: CENTRIFUGE: المبعِد عن المركز. «م».

الإيمان بها، وبأن القوة السحرية للصلاة تبقى عديمة النجع إذا لم يُمْلِها ورع حقيقي[٣١].

إن إمكانية سحر معدٍ، مرتكز على التداعي بحكم التجاور، تدلنا على أن الفاعلية النفسية المعزوّة إلى الرغبة والإرادة قد امتدّت لتشمل جميع الأفعال النفسية المناطة بالإرادة. وينجم عن ذلك مغالاة في التثمين العام لجميع السيرورات النفسية، أي موقف من العالم لا بدّ أن يتبدى لنا، بحسب ما نعرفه بخصوص العلاقات بين الواقع والفكر، على أنه مغالاة في تثمين هذا الأخير. فالأشياء تمّحي وتتلاشى أمام تمثلاتها؛ وجميع التغيُّرات التي تطرأ على هذه لا بدّ أن تصيب أيضاً تلك. ويرسخ في الأذهان أن العلاقات القائمة بين التمثلات لا بدّ أن تقوم أيضاً بين الأشياء. وبما أن الفكر، الذي لا يعرف المسافات، يجمع بسهولة في فعل واعٍ واحد أكثر الأشياء تباعداً في المكان وفي الزمان، فإن العالم السحري سيتخطى تخاطرياً المسافات المكانية وسيعالج العلاقات الماضية كما لو أنها حاضرة. ففي العصر الأرواحي، يتعيَّن على صورة العالم كما يعكسها العالم الداخلي أن تجعل تلك الصورة الأخرى للعالم الذي نعتقد أننا نتعرفه مرئية ومنظورة بدورها.

لكن لنشر على كل حال إلى أن مبدئي التداعي، أعني التشابه والتجاور، يجدان تركيبهما في وحدة عليا: **التماسّ**. فالتداعي عن طريق التجاور يكافئ تماساً مباشراً، أما التداعي عن طريق التشابه فهو تماس بالمعنى المجازي للكلمة. وإمكانية تسمية ضربين من التداعي بكلمة واحدة تثبت بحدّ ذاتها أن سيرورة نفسية واحدة تتحكم بكليهما معاً. والاتساع الذي آل إليه معنى التماس يذكرنا بذاك الذي أزاح النقاب عنه آنفاً تحليل التابو[٣٢].

في الخلاصة يسعنا أن نقول: إن المبدأ الذي يحكم السحر، تقنية النمط الفكري الأرواحي، هو مبدأ «كلية قدرة الأفكار».

---

٣١ ـ يقول الملك في **هاملت** (الفصل ٣، المشهد الرابع): «كلماتي تحلق عالياً، ولكن أفكاري تبقى على الأرض. إن الكلمات التي لا تحركها الأفكار لا تبلغ أبداً إلى السماء».

٣٢ ـ انظر البحث السابق.

(٣)

إنني أدين بتعبير «كلية قدرة الأفكار» هذا لمريض ذكي جداً كان يشكو من تصورات وسواسية، فلما شفي بفضل التحليل النفسي وجد في نفسه القدرة على التدليل على ما لديه من ملَكات ورشاد[٣٣]. وقد صاغ ذلك التعبير ليفسِّر جميع تلك الظاهرات الغريبة والمقلقة التي كان يبدو وكأنها تلاحقه وتطارده، هو وكل من يشكو من مثل دائه. فقد كان حسبه أن يفكر بأحد الأشخاص لكي يلتقيه حالاً، كما لو أنه استحضره. وإذا سأل يوماً عن أخبار شخص لم يلتقِه منذ بعض الزمن، جاءه الجواب بأنه قضى نحبه، فاستحلّ لنفسه بالتالي أن يعتقد أن هذا الشخص حضر بالتخاطر إلى ذاكرته. وإن اتفق له يوماً، بدون أن يحمل الأمر على محمل الجدّ، أن استنزل اللعنة على شخص من الأشخاص، طفق يعيش، منذ تلك اللحظة، في خوف دائم من أن يأتيه نبأ موت هذا الشخص، فيقع تحت وقر المسؤولية التي يكون بذلك قد استأهلها. وفي كثير من الحالات أمكن له أن يخبرني بنفسه، في أثناء جلسات المعالجة، كيف حدث الظاهر الخداع وماذا أضاف إليه من عنده، ليعطي توقعاته التطيُّرية مزيداً من القوة[٣٤]. والحق أن جميع المرضى بالعصاب الوسواسي متطيِّرون على هذه الشاكلة، وعلى الرغم من قناعاتهم في غالب من الأحيان.

يتبدى لنا استمرار كلية قدرة الأفكار على أجلى نحو في العصاب الوسواسي، نظراً إلى أن نتائج هذه الطريقة البدائية في التفكير تكون هنا قريبة غاية القرب من الوعي. على أنه ينبغي أن نحاذر من أن نرى في كلية قدرة الأفكار السمة المميِّزة لهذا العصاب، وذلك لأن الفحص التحليلي يكشف عن السمة نفسها في جميع ضروب العصاب الأخرى. وأياً يكن العصاب الذي نواجهه فإنه يتعيَّن في

---

٣٣ ـ **ملاحظات حول حالة عصاب وسواسي**، ١٩٠٩ (انظر ترجمتنا لهذا النص تحت عنوان: **التحليل النفسي لعصاب وسواسي (رجل الجرذان)** في المجلد الثالث من **المؤلفات شبه الكاملة**. «م»).

٣٤ ـ يظهر أننا كنا ملنا إلى أن نطلق صفة «المبلبِلة» على الانطباعات التي تبدو وكأنها تؤكد كلية قدرة الأفكار والنمط الأرواحي في التفكير بصفة عامة، بيد أننا ما لبثنا في طور لاحق أن أشحنا في أحكامنا عن مثل هذا الاعتقاد.

أعراضه، لا بواقع الأحداث والخبرات المعاشة، بل بواقع العالم الفكري. فالعصابيون يعيشون في عالم خاص لا تُتداول فيه على حدّ تعبيرٍ كنت استخدمته من قبل في مكان آخر(٣٥) سوى «العملة العصابية»؛ أي أن العصابيين لا يعزون نجعاً وفعالية إلا إلى ما يُعمِلون فيه فكرهم بمنتهى القوة وما يتمثلونه وجدانياً، بدون أن يلقوا بالاً لما إذا كان ما يفكرون به ويتمثلونه على هذا النحو يتمشى أو لا يتمشى مع الواقع الخارجي. فالهستيري يكرر في نوباته ويثبِّت بأعراضه أحداثاً لم تجرِ بما هي أحداث إلا في مخيِّلته ولا تقبل الإرجاع إلا في التحليل الأخير إلى أحداث فعلية، إما إلى مصدرها، وإما إلى مواد أفادت في بنائها. وسيعزّ علينا أن نفهم سر الشعور بالذنب الذي يرهق العصابي إذا أردنا تفسيره بأخطار فعلية. فالعصابي الوسواسي يمكن أن يرهقه شعور بالذنب قد لا يكون مبرراً إلا لدى مجرم اقترف عدة جرائم قتل، على حين أن صاحبنا نفسه سلك إزاء أقرانه على الدوام مسلكاً كله احترام وورع ضمير. ومع ذلك، إن شعوره ذاك بالذنب له ما يبرره؛ فهو يستمد بواعثه من أمنيات بالموت جامحة ومتواترة تمناها، في لاشعوره، لأقرانه. إنه شعور له ما يبرره، وذلك ما دام الأمر يتعلق، لا بوقائع فعلية، بل بمقاصد ونيات لاشعورية. على هذا النحو تدلل كلية قدرة الأفكار، والغلبة المسلَّم بها للسيرورات النفسية على وقائع الحياة الفعلية، على فعالية غير محدودة في حياة العصابيين الوجدانية وفي جميع النتائج التي تترتب عليها. لكن إذا أخضعنا العصابي للمعالجة التحليلية النفسية التي تجعله يعي لاشعوره، فلن يمكنه أن يصدِّق أن الأفكار حرة وسيخشى على الدوام أن يفصح عن أمنيات شريرة، وكأنه يكفي الإفصاح عنها كيما تتحقق. وبهذا الموقف وبكل ضروب التطيُّر التي تتسلط على حياته، يدلِّل على مدى تدانيه من الإنسان البدائي الذي يتخيَّل أنه في مستطاعه تغيير العالم الخارجي بأفكاره وحدها.

إن الإفعال الوسواسية الأولية لهؤلاء العصابيين هي، بحقّ معنى الكلمة، من طبيعة سحرية خالصة. فإن لم تكن أفعالاً فإنها تدخل في باب الرقية؛ فهي على الدوام أفعال رقية مضادة ترمي إلى إبعاد أخطار المصائب التي يعيش العصابي في أول مرضه

٣٥ ـ الإحالة الضمنية هنا إلى مقاله الآنف الذكر: **صياغات حول مبدئي السيرورات النفسية** (١٩١٢). «م».

في حالة ترقب لوقوعها. وفي كل مرة أتيح لي فيها أن أنفذ إلى صميم السر، لاحظت أن المصيبة التي يتوقعها المريض ما هي إلا الموت. وبحسب ما يرى شوبنهاور فإن مشكلة الموت تقف عند عتبة الفلسفة برمتها. وقد بتنا نعلم أن الاعتقاد بالروح وبالجنّ، وهو الاعتقاد الذي يقوم للأرواحية مقام العلامة الفارقة، قد تكوَّن تحت تأثير الانطباعات التي يحدثها الموت في الإنسان. ومن العسير أن نعرف هل تخضع هذه الأفعال الوسواسية أو الدفاعية الأولى لمبدأ التشابه أو لمبدأ التضاد، لأن الأفعال المشار إليها غالباً ما تحرَّف، بحكم شروط العصاب، وبحكم تنكُّرها هي نفسها خلف أفعال غير ذات شأن[٣٦]. وحتى الصيغ الدفاعية للعصاب الوسواسي تجد نظيراً لها في صيغ السحر والرقية. لكن إذا شئنا أن نصف وصفاً صحيحاً تاريخ تطور الأفعال الوسواسية، فلا بدّ لنا من التنويه بما يلي: إنها، وهي النائية غاية النأي عن الدائرة الجنسية، لا تعدو أن تكون في أول الأمر ضرباً من الرقية يرمي إلى تنحية الأمنيات الشريرة، لكنها تؤول في نهاية الأمر إلى أن تكون مجرد محاكاة أمينة للأفعال الجنسية، وتعبيراً مقنَّعاً وإبدالياً عن هذه الأفعال.

إذا قبلنا وسلِّمنا بتاريخ تطور التصورات البشرية عن العالم، كما تقدم وصفه آنفاً، وأعني أن الطور الأرواحي سبق الطور الديني الذي سبق بدوره الطور العلمي، فسيكون سهلاً علينا أن نتتبع أيضاً تطور «كلية قدرة الأفكار» عبر هذه الأطوار. ففي الطور الأرواحي يعزو الإنسان إلى نفسه كلية القدرة؛ وفي الطور الديني يتنازل عنها للآلهة، بدون أن يعزف عنها عزوفاً نهائياً، لأنه يحتفظ لنفسه بالقدرة على التأثير على الآلهة بحيث يحملها على التصرف وفقاً لرغباته. أما في طور التصور العلمي للعالم فلا يبقى ثمة مجال لكلية قدرة الإنسان الذي يقرّ بصغاره ويذعن لأمر الموت، مثلما يذعن لسائر الضرورات الطبيعية الأخرى. لكن يبقى في مستطاعنا أن نتلمس آثار الاعتقاد البدائي بكلية القدرة في الثقة بقوة العقل البشري الذي يأخذ بعين الاعتبار قوانين الواقع الفعلي.

عندما استعدنا بالمعكوس تاريخ تطور الميول الليبيدوية لدى الإنسان الفرد، بدءاً بالشكل الذي تتلبسه في سن الرشد ووصولاً إلى بداياتها الأولى لدى الطفل، أجرينا

٣٦ ـ ستسنح لنا المناسبة لنبيِّن لاحقاً وجود باعث آخر لهذا التستر وراء فعل عديم الشأن وعديم الدلالة.

بادئ ذي بدء تمييزاً مهماً عرضناه في كتابنا **ثلاثة مباحث في النظرية الجنسية** (١٩٠٥). فتظاهرات الدوافع الغريزية الجنسية يمكن تعرفها من البداية، ولكنها لا تكون موجهة بعد في بداياتها الأولى صوب أي موضوع خارجي. فكل مقوِّم من هذه المقوِّمات التي تتألف منها الجنسية يعمل لحسابه الخاص، وينشد اللذة بدون أن يلقي بالاً للمقوِّمات الأخرى، ويجد إشباعه في جسم الفرد ذاته. ذلك هو طور **الإيروسية الذاتية** الذي يعقبه طور **الاختيار الموضوعاني**(٣٧).

إن دراسة أكثر تعمقاً قد أبرزت منفعة بل ضرورة إدراج طور ثالث بين هذين الطورين، أو إذا شئتم ضرورة تقسيم الطور الأول، طور الإيروسية الذاتية، إلى اثنين. وفي هذا الطور الوسيط، الذي تفرض أهميته نفسها أكثر فأكثر، يلتئم شمل الدوافع الغريزية الجنسية، التي كانت مستقلة عن بعضها بعضاً، في وحدة واحدة وتتجه صوب موضوع لا يكون بعد، على أية حال، موضوعاً خارجياً وغريباً عن الفرد، بل يكون أنا هذا الفرد الذي آل به الأمر إلى أن يتكوّن منذ ذلك العهد. وإذا أخذنا بعين الاعتبار التثبيتات المَرَضية لهذه الحالة، وهي التثبيتات التي لا تُلحظ إلا لاحقاً، أطلقنا على هذا الطور الجديد اسم **النرجسية**. فالشخص المعني يتصرف وكأنه عاشق لذاته؛ على أن الميول الأنوية والرغبات الليبيدوية لا تتكشف بعد لتحليلنا في ذلك الطور بتمايز كافٍ.

على الرغم من أننا لسنا في وضع يؤهلنا لتقديم توصيف دقيق بما فيه الكفاية لهذا الطور النرجسي، الذي تنصهر فيه الدوافع الغريزية الجنسية في بوتقة واحدة بعد أن كانت متفرقة إلى ذلك الحين، فإننا نرهص مع ذلك بأن هذا التنظيم النرجسي لن يختفي أبداً بعد ذلك اختفاءً تاماً. فالإنسان يبقى، بنوع ما، نرجسياً، حتى بعد أن يجد لليبيدوه مواضيع خارجية؛ لكن القوى التي تجتذبه نحو هذه المواضيع هي أشبه بفيوض تفيض عن الليبيدو المباطن له ويمكنها في كل لحظة وآن أن تقفل راجعة إليه. والحالات المثيرة جداً للاهتمام من وجهة النظر السيكولوجية، والتي تعرف باسم

٣٧ ـ الاختيار الموضوعاني CHOIX OBJECTAL: نعتمد هنا نون النسبة تمييزاً لهذا المصطلح التحليلي عن النعت الدارج: الموضوعي OBJECTIF. والاختيار الموضوعاني هو طور راشدي في تحول الدافع الغريزي الجنسي من الذات إلى الآخر طرداً مع تجاوز المرحلة الطفلية. «م».

الحالات العشقية، والتي هي أشبه بنماذج أولى سوية للأذهنة[٣٨]، تناظر أعلى درجات تلك الفيوض، قياساً إلى مستوى عشق الذات.

لا شيء يبدو إذاً أكثر طبيعية من أن نربط بالنرجسية، كعلامة فارقة أساسية لها، الواقعة التي اكتشفناها بصدد القيمة الكبيرة (القيمة المسرفة من وجهة نظرنا) التي يعزوها البدائي والعصابي إلى الأفعال النفسية. ولسوف نقول إن الفكر لدى البدائي يكون لا يزال مصبوغاً بصبغة جنسية غالبة؛ ومن هنا كان الاعتقاد بكلية قدرة الأفكار، ومن هنا أيضاً كان الاقتناع بإمكانية التحكم بالعالم والسيطرة عليه، وهو الاقتناع الذي لا يدع للتجارب أن تزعزعه، مع أن هذه التجارب سهلة الإجراء وقمينة بأن تبين للإنسان المكان الصحيح الذي يحتله في العالم. وإننا لنهتدي، من جهة أولى، في طبيعة العصابي بالذات إلى شطر لا يستهان به من هذا الموقف البدائي؛ ونلاحظ، من جهة أخرى، أن القمع الجنسي، الذي حدث لديه، قد تأدى إلى تجنيس SEXUALISATION جديد لعملياته الذهنية، وهذا في كلتا حالتي التحول الليبيدوي للفكر، أي سواءً أفي التحول البدائي أم في التحول النكوصي؛ وتتجلى هذه الآثار في النرجسية الذهنية وفي كلية قدرة الأفكار[٣٩].

٣٨ ـ الأذهنة جمع ذهان: المرض العقلي/ النفسي الذي ينبغي تمييزه، بصفة عامة، عن المرض النفسي الأقل خطورة منه والأكثر سطحية الذي يقال له العصاب، وجمعه الأعصبة. «م».

٣٩ ـ يكاد جميع الكتاب الذين اهتموا بهذه المسألة يتفقون على أن من المسلَّمات أن البدائي يأبى الاعتراف بواقعية الموت بحكم ضرب من الأنانية أو البركلية[*] (إذا اردنا استخدام المصطلح الذي اقترحه الأستاذ سولي[**] فيما يخص الطفل). انظر ماريت[***]: **الديانة قبل الطور الأرواحي**، في مجلة **فولكلور** م١١، ١٩٠٠، ص ١٧٨.

(*) البركلية: نسبة إلى الفيلسوف الإرلندي جورج بركلي (١٦٨٥ ـ ١٧٥٣) الذي نظّر للنزعة المثالية اللامادية التي لخّصها بقوله: ما الوجود سوى أن يكون الفرد مدرِكاً أو مدرَكاً. وطبقاً لنظريته فإن الأشياء الخارجية لا وجود لها إلا في ذهن من يتمثلها. من مؤلفاته: **مبادئ المعرفة البشرية، المنافحة عن الديانة المسيحية**. «م».

(**) جيمس سولي: عالم نفس إنكليزي (١٨٤٢ ـ ١٩٢٣). اشتهر بمختبر علم النفس التجريبي الذي أسسه في معهد جامعة لندن عام ١٨٨٩. من مؤلفاته: **الإحساس والحدس، مقالة حول الضحك، دراسات حول الطفولة**. «م».

(***) روبرت راندولف ماريت: إثنولوجي بريطاني (١٨٦٦ ـ ١٩٤٣). انتمى إلى المدرسة القائلة بالنشوء والارتقاء وتركزت مباحثه حول أنتروبولوجيا الأديان والرجاء والمحبة في الديانة البدائية. «م».

إذا صحّ أن كلية قدرة الأفكار لدى البدائيين تقدِّم شهادة في صالح النرجسية، ففي وسعنا أن نجازف بإقامة موازاة بين مراحل تطور الرؤية البشرية للعالم وبين مراحل تطور الليبيدو الفردي. وعندئذ يتبيَّن لنا أن الطور الأرواحي يناظر النرجسية، سواءً أفي الزمن أم في المضمون، كما يناظر الطور الديني المرحلة الموضوعانية، المتميِّزة بتثبيت الليبيدو على الوالدين، فيما يناظر الطور العلمي تلك الحالة من نضوج الفرد المتميِّز بالعزوف عن مبدأ اللذة وطلب الموضوع في العالم الخارجي من خلال التكيُّف مع مقتضيات الواقع[٤٠].

إن الفن هو المضمار الوحيد الذي بقيت فيه كلية قدرة الأفكار قائمة إلى يومنا هذا. ففي الفن وحده لا يزال يتفق للإنسان، الذي تقضّ الرغائب مضجعه، أن يفعل شيئاً ما يشبه الإشباع؛ فبفضل الوهم الفني تؤتي هذه اللعبة المفاعيل الوجدانية عينها التي كانت ستتأتى فيما لو كان الأمر حقيقياً. ولا يجانب الصواب من يتكلم عن سحر الفن ويشبّه الفنان بساحر. ولكن ربما كانت هذه المشابهة أبلغ دلالة بعد مما هو ظاهر. فالفن، الذي لم يبدأ بكل تأكيد باعتباره «فناً للفن»[٤١]، كان يعمل في بادئ الأمر في خدمة ميولٍ آل اليوم معظمُها إلى الانطفاء. ومن المباح لنا أن نفترض أنه كان في عداد هذه الميول عدد لا بأس به من المقاصد والنيات السحرية[٤٢].

٤٠ ـ لنلحظ أن نرجسية الطفل البدائية تقدم معياراً حاسماً لكيفية تصور تطور شخصيته وتستبعد الفرضية التي تزعم أن الشعور البدائي لدى الطفل هو الشعور بدونيته.

٤١ ـ بالفرنسية في النص l'art pour l'art.

٤٢ ـ س. ريناخ: **الفن والسحر**، في مجموعة **العبادات والأساطير والأديان**، م١، ص١٢٥ ـ ١٣٦. ويعتقد السيد ريناخ أن الرسامين البدائيين، الذين تركوا صور حيوانات منقوشة أو مرسومة على جدران الكهوف في فرنسا، كانوا يسعون لا إلى «تأمين لذة»، بل إلى «التعزيم». ولهذا، كما يقول، تحتل هذه الرسوم مكانها في الأقسام النائية والبعيدة المنال من الكهوف، ولهذا أيضاً لا نجد «في عداد هذه الرسوم صوراً للحيوانات الكاسرة المخيفة». و«كثيراً ما يتحدث المعاصرون، بسائق المبالغة، عن سحر فرشاة فنان كبير أو سحر إزميله، وبصفة عامة عن سحر الفن. فهذا التعبير، إن فهم على معناه الحقيقي، أي كإكراه روحاني تمارسه إرادة الإنسان على إرادات أخرى أو على الأشياء، لا يمكن القبول به؛ لكننا رأينا أنه كان صحيحاً كل الصحة في سالف الأيام، وعلى الأقل في رأي الفنانين» (ص ١٣٦).

(٤)

إن أول تصور للعالم أفلحت البشرية في بنائه، أعني الأرواحية Animisme، كان إذاً تصوراً سيكولوجياً. وما كانت بحاجة، لتبنيه، إلى العلم، لأن العلم لا يتدخل إلا عندما يتبيَّن للإنسان أنه لا يعرف العالم وأنه من الضروري التماس الوسائل القمينة بالوصول إلى معرفته. وفي نظر الإنسان البدائي كانت الأرواحية تصوراً طبيعياً وكانت تحمل في ذاتها تبريرها؛ وكان يعلم كيف هي أشياء العالم، طبقاً بطبيعة الحال لما تفيده تجربته الخاصة. فلا يأخذنا العجب، إذاً، إن رأينا الإنسان البدائي يسقِط على العالم البراني العلاقات البنيوية لتنظيمه النفسي الخاص(٤٣). وعلى عاتقنا نحن تقع مهمة إرجاع ما تُعلّمنا إياه الأرواحية بخصوص طبيعة الأشياء إلى مكانه في النفس البشرية.

إن تقنية الأرواحية، أعني السحر، تكشف لنا على أجلى نحو عن النية التي ترمي إلى وضع الأشياء الواقعية تحت إمرة الحياة النفسية، وذلك في زمن لم تكن فيه الأرواح نفسها تلعب أي دور على الإطلاق وكان كل شأنها أن تكون موضوعات للطرائق السحرية. وبالفعل، إن المبادئ التي ينهض عليها السحر أكثر بدائية وأقدم عهداً من نظرية الأرواح التي تؤلف نواة الأرواحية. ويتفق تصورنا التحليلي النفسي بصدد هذه النقطة مع نظرية ر. ر. ماريت التي تقول بوجود مرحلة **ما قبل أرواحية** في الأرواحية، مرحلة لا يمكن وصفها بخير من تعبير: **الحيواتية** Animatisme (مذهب يقول إن كل ما في العالم محبوّ بالحياة). وليس لدينا شيء كثير نقوله بصدد **ما قبل الأرواحية**، لأنه لم يتمّ الاهتداء بعد إلى شعب يعوزه الاعتقاد بالأرواح(٤٤).

وعلى حين أن السحر يثابر على استعمال كلية قدرة الأفكار بتمامها، تتخلى الأرواحية عن جزء من كلية القدرة هذه للأرواح، فاتحة السبيل على هذا النحو

---

٤٣ ـ بفضل الإدراك الذي يقال له الإدراك النفسي الجواني.

٤٤ ـ ر. ر. ماريت: **الديانة قبل الطور الأرواحي**، في «**فولكلور**»، م١١، ٢، لندن ١٩٠٠. انظر فونت: **الأسطورة والدين**، م٢، ص١٧١ وما يليها.

أمام الدين. فما الذي دفع بالبدائي إلى هذا التنازل الأول؟ ليس هو بكل تأكيد الاقتناع بعدم صحة مبادئه لأنه بقي محافظاً على التقنية السحرية ومثابراً عليها.

إن الأرواح والعفاريت ما هي، كما أوضحنا في موضع آخر، إلا إسقاطات لنوازعه العاطفية(٤٥). فهو يشخِّص هذه التوظيفات العاطفية ويعمر العالم بالتجسيدات التي ابتدعها على هذا النحو، ويلتقي خارج نفسه سيرورته النفسية الخاصة، مثله مثل شريبر، ذلك البارانويائي النابه الذكاء الذي كان يجد ارتباطات طاقته الليبيدوية وانتكاساتها منعكسة في مصائر «الإشعاعات الإلهية» كما كان يختلقها بنفسه(٤٦).

لن نتنطع هنا (كما كنت فعلت في موضع آخر) لحلّ المعضلة التي تتصل بأصول الميل إلى إسقاط بعض السيرورات النفسية نحو الخارج. وإنما علينا الاكتفاء بالتسليم بأن هذا الميل يتعزز ويشتد متى ما ترتبت على الإسقاط مزية معيَّنة، هي الانفراج النفسي. وهذه المزية محققة في الحالة التي تدخل فيها الميول في نزاع فيما بينها للفوز بكلية القدرة. ومن الواضح في هذه الحال أنها لا تستطيع جميعها الفوز بكلية القدرة هذه. وفي البارانويا تلجأ السيرورة المَرَضية فعلياً إلى استخدام آلية الإسقاط لحلّ هذه المنازعات التي تبزغ في الحياة النفسية.

---

٤٥ ـ إننا نسلِّم بأنه لا يكون ثمة وجود بعد في هذا الطور النرجسي المبكر لتمايز بين التوظيفات النابعة من مصدر تنبيهي ليبيدوي وبين التوظيفات الناجمة عن مصادر تنبيه أخرى.

٤٦ ـ شريبر(*): **مذكرات مريض عصبي**، ١٩٠٣.

فرويد: **ملاحظات تحليلية نفسـية حول الة بارانويا في شكل سيرة ذاتية**، ١٩١١.

(*) دانييل بول شريبر: قاضي ألماني (١٨٤٢ ـ ١٩١١). يعرف باسم الرئيس شريبر لأُه تولى رئاسة محكمة استئناف. آل به الفشل في الانتخابات النيابية إلى حالة هذائية ونشر مذكراته عن مرضه بعد خروجه من مصح الأمراض العقلية في كتاب أسماه: **مذكرات مريض عصبي** (وهي المذكرات التي كتب عنها فرويد دراسته المطولة المشار إليها). وقد كان يتراءى له أن الله حوَّله بمعجزة إلى امرأة من خلال إشعاعات روحانية. ومن خلال هذا التحول الافتراضي أطلق العنان لأخاييله الجنسية المثلية. ولم يلبث أن ألبس الله نفسه ثوب مضطهِد. وبضرب من جنون العظمة أسقط ميوله الجنسية المثلية على الله مبيحاً لنفسه على هذا النحو أ يغدو موضوعاً جنسياً له. وصار همّه أن يستولد منه مواليد جدداً يعيدون إعمار الكون بالروح الشريبرية. وقد كانت الجنسية المثلية عند الرئيس شاريبر مثار جدال في أوساط المحللين النفسيين أنفسهم وفي مقدمتهم جاك لاكان، ومن بعده جيل دولوز وفيلكس غاتاري، الذين أكدوا على الطبيعة الفصامية بالأحرى لهذائه. «م».

والحال أن الحالة النموذجية لهذا النوع من المنازعات هي الحالة التي تنشأ بين الحدين الاثنين لتضادّ ما، أي حالة الموقف الازدواجي الذي حلَّلناه بالتفصيل في معرض كلامنا عن وضع الشخص الذي يحدّ لموت قريب عزيز. فهذه الحالة تبدو لنا قمينة إلى أبعد الحدود بتبرير خلق تشكيلات إسقاطية. وهنا نجدنا من جديد على وفاق مع رأي الباحثين الذين يرون أن الأرواح الشريرة هي المواليد الأولى بين الأرواح، ويرجِعون أسباب الاعتقاد بالروح إلى الانطباعات التي يخلِّفها الموت في الباقين على قيد الحياة. والنقطة الوحيدة التي نختلف بصددها مع هؤلاء الباحثين تتمثل في أننا، بدلاً من أن نعطي مكانة الصدارة للمشكلة العقلية التي يطرحها الموت على الأحياء، نعتقد بأن القوة التي تدفع بالإنسان إلى إعمال فكره بصدد الموت يكمن مصدرها في النزاع الوجداني الذي يخلقه هذا الموقف لدى الباقين على قيد الحياة.

إذاً فالإنجاز النظري الأول للبشر، وأعني به خلق الأرواح، ينبع على هذا الأساس من المصدر عينه الذي تنبع منه التقييدات الأخلاقية الأولى التي يخضِعون أنفسهم لها، أي الأحكام التابوية. لكن وحدة الأصل لا تستتبع البتة تزامن الظهور. فلئن صحّ أن موقف الأحياء من الأموات كان العلة الأولى التي دفعت بالإنسان إلى إعمال الفكر، وإلى التنازل للأرواح عن جزء من كلية قدرته، وإلى التضحية بجزء من الاعتباطية التي كان يصدر عنها في أفعاله، فبوسعنا القول إن هذه الإنشاءات الحضارية تمثِّل اعترافاً أولياً **بالأنانكيه**(٤٧)، أي بضرورة تقف موقف المعارضة من النرجسية البشرية. فلا ريب في أن البدائي كان ينحني أمام حتمية الموت بالحركة نفسها التي يبدو عليه وكأنه ينكرها بها.

لو واتتنا الشجاعة للمضيّ قدماً في افتراضاتنا لكان في مستطاعنا أن نتساءل ما هي العناصر في بنيتنا النفسية الخاصة التي تعكس نفسها وتتعرفها في الإنشاءات الإسقاطية المتمثلة بالنفوس والأرواح؟ وإن لمن الوقائع التي يعسر

٤٧ ـ باليونانية في النص: مبدأ الضرورة والواقع. «م».

إنكارها أن التصور البدائي للنفس، على الرغم من المسافة التي تفصله عن التصور المتأخر القائل بخلود النفس، يظل قريباً، في معالمه الأساسية، من هذا الأخير، من حيث أنه يتمثل الشخص أو الشيء مركَّباً من جزئين يشاركان بقسط متعادل في خواص الكل وتحوراته المعروفة لنا. هذه الثنائية البدائية، إذا أردنا استخدام تعبير هربرت سبنسر[٤٨]، مماثلة منذ ذلك الزمن السحيق القدم للثنوية المألوفة لدينا، ثنوية الجسم والنفس، الثنوية التي تطالعنا بتعابيرها اللفظية التي لا تبيد حينما يطرق آذاننا قول من يقول عن رجل وقع فريسة العجز أو الغضب: «إنه لا يملك نفسه، إنه خارج عن طوره»[٤٩].

إن ما نسقطه على هذا النحو، مثلنا مثل الإنسان البدائي، على الواقع الخارجي لا يمكن أن يكون شيئاً آخر سوى معرفتنا بأنه إلى جانب الحالة التي يُدرك فيها الشيء بالحواس وبالوعي، أي إلى جانب الحالة التي يكون فيها شيء بعينه **حاضراً**، توجد حالة أخرى لا يكون فيها هذا الشيء نفسه إلا **كامناً**، وإن يكن بمقدوره أن يعود من جديد حاضراً. بعبارة أخرى، على هذا النحو يتعايش الإدراك والتذكر، أو فلنقل بتعبير أعمّ إنه تتواجد إلى جانب السيرورات **الشعورية** سيرورات نفسية **لاشعورية**[٥٠]. وفي مستطاعنا القول على هذا الأساس إن «روح» شخص ما أو شيء ما يرتدّ في التحليل الأخير إلى قابلية هذا الشخص أو هذا الشيء لأن يكون موضوعاً لتذكر أو لتصوُّر، حينما لا يقع تحت الإدراك الحسي المباشر.

من المحقق أننا لا نتوقع أن نجد في التصور البدائي أو العصري لـ «النفس» ذلك الانفصال الواضح الذي يقيمه علمنا الحديث بين النشاطين النفسيين اللاشعوري والشعوري. فالنفس الأرواحية تجمع بالأحرى بين خواص الشعوري واللاشعوري. فسيولتها وحركيتها وقابليتها لأن تفارق الجسم ولأن تستحوذ،

٤٨ ـ في المجلد ١، **في مبادئ علم الاجتماع**.

٤٩ ـ هـ. سبنسر، المصدر نفسه، ص١٧٩.

٥٠ ـ انظر مقالي: **ملحوظة حول اللاشعور في التحليل النفسي** (في أعمال **جمعية المباحث النفسية**، الجزء ٤٤، المجلد ٢٦، لندن ١٩١٢).

بصفة دائمة أو عابرة، على جسم آخر، جميع هذه الخصائص إنما تذكرنا بصفات الشعور. لكن الكيفية التي تحتجب بها هذه النفس خلف تظاهرات الشخصية توّجه فكرنا صوب اللاشعور؛ وإلى اليوم أيضاً لا نزال نعزو ثبات النفس وعدم قابليتها للفناء، لا إلى السيرورات الشعورية، وإنما إلى السيرورات اللاشعورية التي نعدّها أيضاً الحامل الحقيقي للنشاط النفسي.

قلنا آنفاً إن الأرواحية نظام عقلي، أول نظرية كاملة في العالم؛ وبودّنا الآن أن نستخلص بعض النتائج من المفهوم التحليلي النفسي لهذا النظام. فتجربتنا اليومية قمينة بأن تذكّرنا في كل لحظة وآن بخصائصه الرئيسية. فنحن نحلم في أثناء الليل، وقد تعلَّمنا كيف نفسِّر أحلامنا في النهار. وقد يتبدى الحلم مبهماً ومفككاً، بدون أن يتنكر مع ذلك لطبيعته، ولكنه قد يحاكي أيضاً نظام خبرات الحياة الواقعية، مستنبطاً الحدث بعد الحدث، وواصلاً بين مختلف أجزاء مضمونه. وهو يفلح في ذلك بقدر أو بآخر، ولكنه لا يصيب أبداً نجاحاً كاملاً بحيث ينتفي عنه انتفاء تاماً كل لغو وكل صدع. وعندما نخضع حلماً من الأحلام للتأويل، ندرك أن الترتيب المهلهل وغير المنتظم لأجزائه المكوِّنة لا يتَّسم بأي قدر من الأهمية ولا ينصب أية عقبة أمام فهم الحلم. فالجوهري في الحلم هو الأفكار التي يتألف منها، وهذه الأفكار هي على الدوام ذات معنى، ومتلاحمة، ومنظَّمة وفق ترتيب معين. لكن ترتيبها وتنظيمها يختلفان كل الاختلاف عما تستعيده ذاكرتنا في المضمون الظاهر للحلم. فالعلاقات بين أفكار الحلم يمكن أن تُقلب أو حتى أن تُقوض وتُهدم، أو أن يستعاض عنها أيضاً بعلاقات جديدة بين عناصر مضمون الحلم. كما يحدث بصورة شبه مطردة تكثيف لعناصر الحلم، ترتيب جديد لهذه العناصر، مستقل بقدر أو بآخر عن سابقه؛ ونحن نلخص هذا الموقف بقولنا إن المواد التي تقدمها أفكار الحلم تتعرض، بعد أن تستخدم من قبل عمل الحلم الذي يتمّ في أثناء الحلم نفسه، لما أسميناه بـ «الصياغة الثانوية» الرامية في ظاهر الأمر إلى أن تعطي «معنى» لما يبدو، من جراء العمل المنجز في أثناء الحلم، غير متماسك منطقياً وغير مفهوم. والحال أن هذا «المعنى» الجديد، الناجم عن الصياغة الثانوية، لا يعود هو المعنى الحقيقي لأفكار الحلم.

إن الصياغة الثانوية لنتاج عمل الحلم تقدم لنا مثالاً ممتازاً على ماهية نظام من الأنظمة وعلى المطامح التي يطمح إليها. فثمة وظيفة ذهنية مباطنة لنا تقتضي من جميع المواد التي تمثُل لإدراكنا ولفكرنا حداً أدنى من الوحدة والتلاحم والمعقولية؛ وهي لا تتوانى عن أن تقيم ترابطاً غير صحيح متى ما عزّ عليها، لسبب من الأسباب، أن تهتدي إلى الترابطات الصحيحة. ونحن نعرف أنظمة معيَّنة تسم بميسمها لا الحلم وحده، بل كذلك الأرهبة والأفكار الوسواسية وبعض أشكال الهذاء. ويتجلى تكوين النظام على أوضح نحو لدى المرضى بالبارانويا وهو يهيمن على اللوحة السريرية للمرض، ولكن ليس لنا أن نغفل عنه في سائر أشكال الأعصبة النفسية. وفي جميع هذه الحالات ـ ومن السهل علينا بيان ذلك ـ تتمّ إعادة تجميع للمواد النفسية، وكثيراً ما تكون إعادة التجميع هذه قسرية، وإن مفهومة من وجهة نظر النظام. وخير ما يميِّز النظام في هذه الحال هو أن كل عنصر من عناصره يقبل الإرجاع إلى تعليلين اثنين على الأقل، واحدهما ينبع من مفترضات النظام بالذات (ويمكن أن يكون بالتالي هذائياً)، بينما يكون الثاني مستتراً ويتعين اعتباره وحده الواقعي والفعال.

هاكم، على سبيل التمثيل، مثالاً مقتبساً من العصاب: ففي بحثي الذي تقدم عن التابو، أتيت عابراً بذكر مريضة كانت محظوراتها الوسواسية تنطوي على شبَه مذهل بالتابو لدى قبائل الماوري. وعصاب هذه المرأة موجَّه ضد زوجها، ويبلغ أوجه في مدافعة رغبتها اللاشعورية في موته. بيد أنها، في رهابها الظاهر، النظامي، لا تفكر البتة بزوجها المنحّى عن اهتماماتها ومشاغلها الشعورية: فكل ما تخشاه هو أن تسمع أحدهم يتكلم عن الموت بصفة عامة. وذات يوم سمعت زوجها يكلِّف أحد الأشخاص بشحذ أمواس حلاقته في أحد المخازن. فاستبدّ بها قلق غريب في نوعه، وذهبت بنفسها لتشاهد موقع ذلك المخزن. ولما عادت من رحلتها الاستكشافية أنذرت زوجها بأن يتخلص مرة واحدة ونهائية من تلك الأمواس، لأنها اكتشفت وجود مخزن للتوابيت ولمواد الحِداد، إلخ، على مقربة من المخزن الذي يُفترض أن تشحذ فيه. هكذا تكون نيتها خلقت رابطاً لا يقبل فكاكاً بين الأمواس وفكرة الموت. ذلك هو التعليل النظامي للتحظير. وبوسعنا أن

نكون على ثقة بأن المريضة كانت ستؤوب إلى بيتها بالذهنية عينها حتى ولو لم تكتشف تلك المجاورة المشؤومة. وكان حسبها لذلك أن تلقى في طريقها عربة موتى أو شخصاً حادّاً أو حاملاً لإكليل من أكاليل الجنازات. فشبكة الشروط واسعة بما فيه الكفاية كيما تقع فيها الطريدة عند أول فرصة؛ وما كان على المريضة غير أن تنتهز المناسبة التي يمكن أن تسنح. وبوسعنا أن نفترض، بدون أن نجازف بالوقوع في الخطأ، أنها كانت في أحوال أخرى تغمض عينيها دون تلك الفرص؛ وأغلب الظن أنها كانت تقول عندئذ إن «يومها كان مليحاً». أما العلة الفعلية للتحظير المتعلق بأمواس الحلاقة، فسهل علينا أن نحرزها: فحقيقة الأمر أنه بادرة دفاعية ضد اللذة التي تستشعرها لدى تفكيرها بأن زوجها يمكنه بسهولة أن يحزّ رقبته بالموسى المشحوذة.

في مقدورنا أن نعيد بالكيفية نفسها وبكل دقة بناء إعاقة في المشي أو حبسة لسان أو رهاب من الأماكن المكشوفة وأن نسهب في بيان تفاصيلها في الحالات التي يفلح فيها واحد من هذه الأعراض في الحلول محل رغبة لاشعورية أو محل الدفاع ضد هذه الرغبة. وكل ما يحوزه المريض من تخييلات لاشعورية أو تذكرات ناشطة يسلك هذا الطريق ليفرض نفسه بصفته تعبيراً أعراضياً[٥١] وليحتلّ مكانه في إطار الإعاقة عن المشي، داخلاً مع سائر العناصر في علاقات انتظامية جديدة عقلانية في ظاهرها. من العبث إذاً، بل من الخُلف، أن نتطلع إلى استنباط البنية الأعراضية لرهاب الأماكن المكشوفة، مثلاً، وجملة تفاصيله انطلاقاً من مفترضاته الأساسية. فتماسك العلاقات ومتانة الروابط ظاهريان ليس إلا. ويمكن لملاحظة أكثر تبصراً أن تكتشف فيه، كما في تشكيل واجهة الحلم، أسوأ اللاتساوق وأعظم العسف. فتفاصيل رهاب نظامي كهذا تستعير تحفيزها الحقيقي من أسباب خفية لا ضلع لها إطلاقاً بالإعاقة عن المشي، ولهذا السبب بالأصل تختلف تظاهرات هذا

٥١ ـ طبقاً لقواعد العربية كان ينبغي أن ننسب النعت إلى المفرد فنقول: عرَضي نسبة إلى العرَض SYMPTOME بالمعنى النفسي للكلمة. ولكننا آثرنا النسبة إلى الجمع فقلنا: أعراضي بدلاً من عرَضي تحاشياً لالتباس المعنى.«م».

الرهاب اختلافاً بالغ العمق والجذرية من شخص إلى آخر.

وكيما نعود إلى النظام الذي يستأثر هنا باهتمامنا بوجه خاص، أعني نظام الأرواحية، فبوسعنا أن نخلص إلى الاستنتاج، بناء على ما نعرفه بخصوص الأنظمة السيكولوجية الأخرى، أن عادات البدائيين أو تحظيراتهم لا تجد تحفيزها في «التطيُّر» وحده، وأنه ليس من الضروري حتى أن يقدِّم هذا الأخير التحفيز الحقيقي، وأنه لا غناء لنا بالتالي عن البحث عن حوافز خفية. ففي ظل نظام أرواحي لا مناص من أن يتلقى كل تحظير وكل نشاط تبريراً نظامياً نصفه بأنه «متطير». وما «التطير»، مثله في ذلك مثل «الحصَر» و«الحلم» و«الجن»، إلا واحد من تلك الإنشاءات المؤقتة التي تتهاوى وتنهار أمام الاستقصاء التحليلي النفسي. ولو مددنا النظر إلى ما وراء هذه الإنشاءات التي تنتصب كحجاب بين الوقائع والمعرفة، لما كان أمامنا بدّ من أن نلاحظ أن حياة البدائيين النفسية وحضارتهم لم تقيَّما بعد بحقٍّ قيمتهما.

إذا اتخذنا من القمع الغريزي معياراً للمستوى الحضاري الموصول إليه، فلن نجد مناصاً من الافتراض بأنه حدث، حتى في ظل النظام الأرواحي، تقدم وتطور عوملا من قبل الباحثين بازدراء لا مبرر له، بسبب ما عُزي إليهما من تحفيز تطيُّري مزعوم. فحينما نعلم أن محاربي القبيلة البدائية يفرضون على أنفسهم، قبل القيام بغارة، عفة وطهراً صارمين غاية الصرامة[٥٢]، فسرعان ما سنميل إلى القول بأن حافزهم إلى التخلص من دنسهم هو حرصهم على أن يكونوا أقل قابلية للتأذي بالتأثير السحري لأعدائهم، وأن استنكافهم يتعيَّن فقط بأسباب تطيُّرية. لكن واقعة كبتهم لبعض دوافعهم الغريزية تبقى قائمة. وقد نكون أقدر على فهم الحالة فيما لو افترضنا أنه إذا كان المحارب يفرض على نفسه جميع تلك التقييدات، فما ذلك إلا بداعي التوازن، لأنه يعلم أنه سيقتدر عما قريب على تأمين إشباع أوفى لنوازعه الوحشية والعدائية التي يُحظر عليه التماسُ إشباع لها في الأزمنة العادية. وذلك يصدق على العديد من حالات القطاعة الجنسية التي يفرضها البدائي على

٥٢ ـ **التابو وأخطار النفس**، ص ١٥٨.

نفسه فيما هو مستغرق في أعمال تترتب عليها بعض التبعات[٥٣]. ومهما أعطيت هذه التحظيرات من تفاسير مستمدة من العلاقات السحرية، فإن علتها الرئيسية لا تخفى عن الأنظار: فالمقصود تحقيق توفير في القوى عن طريق العزوف عن الإشباع الغريزي؛ وإن لم يكن مناص من القبول بالتعقيل السحري للتحظير، فلا يجوز أيضاً إهمال أصله ذي الصلة بقواعد علم الصحة. فحينما يدعى الرجال في قبيلة متوحشة إلى القنص أو الصيد أو الحرب أو قطاف النباتات الثمينة، فإن نساءهم، إذ يلازمن البيت، يخضعن طوال فترة الحملة لتقييدات عديدة صارمة يعزو إليها البدائيون أنفهسم تأثيراً إيجابياً، يتجلى عن بعد، على نتيجة الحملة. ولكن لا حاجة بنا إلى قدر كبير من بعد النظر لندرك أن هذا التأثير الذي يتجلى عن بعد ما هو سوى فكرة العودة والحنين إلى الغائبين، وأنه تختفي وراء جميع هذه التنكيرات فكرة سيكولوجية ممتازة، مؤداها أن الرجال لن يعملوا بقصاراهم إلا إذا اطمأنوا تمام الاطمئنان إلى سلوك نسائهم اللائي بقين في البيت بلا رقيب. وقد يطرق أسماعنا أحياناً بصورة مباشرة، وبدون أي تعليل سيكولوجي، قول من يقول إن خيانة المرأة يمكن أن تحكم بالفشل على جهود الرجل الغائب في مهمة ما.

إن الأحكام التابوية العديدة التي تخضع لها نساء المتوحشين في أثناء محيضهن تعلّل بالخوف التطيُّري من الدم، وهذا، وإيم الحق، سبب واقعي. لكن من الظلم ألا نأخذ بعين الاعتبار المقاصد الجمالية والصحية التي يخدمها هذا الخوف، تلك المقاصد التي تنكرت ولا بدّ في الحالات جميعاً بقناع التعليلات السحرية.

إننا ندرك تماماً اننا نعرّض أنفسنا، بمحاولات التفسير هذه، لمأخذ مؤداه أننا نعزو إلى المتوحشين المعاصرين لنا إرهافاً نفسياً يجاوز حدود ظاهر الحق. لكنني أعتقد مع ذلك أن سيكولوجيا الأقوام والشعوب التي بقيت عند المرحلة الأرواحية من التطور يمكن أن تخبِّئ لنا، فيما لو سلكنا غير هذا الطريق، الخيبات نفسها

٥٣ ـ فريزر، المصدر نفسه، ص ٢٠٠.

التي سبَّبتها لنا حياة الطفل النفسية التي نقف عاجزين، نحن الراشدين، عن فهمها، فيفلت لهذا السبب غناها وإرهافها من إدراكنا.

سآتي الآن بذكر طائفة أخرى من الأحكام التابوية التي بقيت حتى اليوم بلا تفسير، وسأفعل ذلك لأن هذه الأحكام تؤيد تأييداً باهراً صحة التأويل التحليلي النفسي. فلدى العديد من الأقوام البدائية يُحظر، في بعض الظروف، إبقاء أسلحة قاطعة وأدوات مشحوذة في البيت(٥٤). ويستشهد فريزر بخرافة ألمانية تنهى عن وضع سكين أو الإمساك بها وشحذ نصلها إذا كان موجهاً نحو الأعلى، لأنه من الممكن في هذه الحال أن تجرح الله وملائكته. فكيف لا نرى في هذا التابو إشارة وإلماعة إلى بعض «الأفعال الأعراضية» التي قد يجنح الفرد إلى ارتكابها بوساطة السلاح القاطع وتحت تأثير منازع لاشعورية خبيثة؟

٥٤ ـ فريزر، المصدر نفسه، ص ٢٣٧.

(٤)

العودة الطفولية للطوطمية

بعد سبق التحليل النفسي إلى اكتشاف التعيين النظامي المتعدد الأسباب للأفعال والتشكيلات النفسية، لا داعي للتخوُّف من أن يشتدّ به الإغراء إلى إرجاع ظاهرة بمثل تعقيد الدين إلى مصدر واحد أوحد. فحينما يجد نفسه مضطراً، وجوباً أو ضرورة، إلى تبني تعليل أحادي ليس من شأنه أن يسلِّط الضوء إلا على مصدر واحد لتلك المؤسسة، فإنه لا يزعم أن هذا المصدر وحيد فريد، ولا أنه يشغل مكانة الصدارة بين سائر المصادر الأخرى. وإن تركيباً للنتائج التي تحرزها مختلف فروع البحث العلمي هو وحده القمين ببيان الأهمية النسبية التي ينبغي أن تُخصّ بها الآلية التي تقدَّم بنا وصفها في نشأة الأديان؛ لكن عملاً من هذا القبيل يجاوز الوسائل التي في متاح التحليل النفسي والهدف الذي ينشده على حدّ سواء.

(١)

في البحث الأول من هذا المؤلَّف تعرفنا إلى مفهوم الطوطمية. فقد علمنا أن الطوطمية نظام ينوب مناب الدين لدى بعض الأقوام البدائية في أوستراليا وأمريكا وأفريقيا ويقدم الأساس للتنظيم الاجتماعي. ونحن نعرف أن الإسكتلندي ماك لينان لفت الانتباه العام منذ عام ١٨٦٩ إلى ظاهرات الطوطمية التي كانت تعدّ إلى ذلك الحين من الطرائف، وأنه فعل ذلك مفصحاً عن رأي مؤداه أن الكثير من العادات والأعراف القائمة في مجتمعات قديمة وحديثة شتى ينبغي أن تُعدّ بقايا ومخلَّفات من العصر الطوطمي. ومنذ ذلك الحين أقرّ العلم بأهمية الطوطمية بكل مداها واتساعها. وسأستشهد بالرأي الذي أفصح عنه فونت في فقرة من كتابه

مبادئ علم نفس الشعوب (١٩١٢)[١]، باعتباره واحداً من أحدث الآراء التي أبديت بصدد هذه المسألة:

«إذا أخذنا بعين الاعتبار هذه الوقائع كافة فبوسعنا الافتراض، بدون أن نجازف بالابتعاد أكثر مما ينبغي عن الحقيقة، أن الحضارة الطوطمية شكّلت في كل مكان مرحلة تمهيدية للتطور اللاحق ومرحلة انتقالية من البشرية البدائية إلى عصر الأبطال والآلهة».

إن وجهة النظر التي نأخذ بها هنا ترغمنا على أن ندرس بمزيد من التمعن سمات الطوطمية. ولأسباب سيفهمها القارئ فيما بعد، أحبِّذ أن أورد هنا خلاصة للعرض الذي قدمه س. ريناخ الذي صاغ، منذ عام ١٩٠٠، دستور الطوطمية التالي في اثني عشر بنداً، وهو أشبه ما يكون بكتاب تعليم ديني لمبادئ الديانة الطوطمية[٢]:

١ ـ لا يجوز أكل بعض الحيوانات أو قتلها؛ ويربي البشر أفراداً من هذه الأنواع الحيوانية ويحيطونها بالرعاية.

٢ ـ إن الحيوان الذي يموت في حادث ما يكون موضوعاً للحداد ويحاط بمثل التكريم الذي يحاط به فرد من القبيلة.

٣ ـ إن التحظير الغذائي لا يطال في بعض الأحيان سوى جزء معيَّن من جسم الحيوان.

٤ ـ عندما تدعو الضرورة إلى قتل حيوان من الحيوانات التي تصان في العادة يعتذرون منه ويسعون بجميع السبُل والحيَل للتخفيف من انتهاك التابو، أي القتل.

٥ ـ حينما يضحَّى بالحيوان طقسياً يُبكى في احتفال رسمي.

---

١ ـ ص ١٣٩.

٢ ـ **المجلة العلمية** REVUE SCIENTIFIQUE، تشرين الأول/أكتوبر ١٩٠٠. وقد أعيد نشره في كتاب المؤلف نفسه في أربعة مجلدات: **العبادات والأساطير والديانات**، ١٩٠٩، م١، ص ١٧ وما يليها.

٦ ـ في بعض المناسبات الاحتفالية، وفي الطقوس الدينية، يرتدون جلود بعض الحيوانات، ولدى الأقوام التي لا تزال تعيش في ظل نظام الطوطمية، يُستخدم لهذا الغرض جلد الطوطم.

٧ ـ يطلق الأفراد والقبائل على أنفسهم أسماء حيوانات طوطمية.

٨ ـ تستخدم قبائل كثيرة صور حيوانات كأشعرة لتزيين أسلحتها؛ ويرسم الرجال على أجسامهم صور حيوانات ويثبّتونها بالوشم.

٩ ـ عندما يكون الطوطم حيواناً خطراً ومخيفاً، فمن المعتقد أنه لا يمسّ مع ذلك بالأذى أعضاء العشيرة التي تحمل اسمه.

١٠ ـ الحيوان الطوطم يدافع عن أعضاء العشيرة ويحميهم.

١١ ـ ينبئ الحيوان الطوطم أتباعه بالمستقبل ويتولى إرشادهم.

١٢ ـ يعتقد أعضاء القبيلة الطوطمية في كثرة من الأحوال أنهم مرتبطون بالحيوان الطوطم برابطة أصل مشترك.

حتى نقدِّر شرعة الديانة الطوطمية هذه بحقِّ قدرها، ينبغي أن نعلم أن ريناخ يدرج فيها جميع العلامات وجميع الظاهرات المتخلفة من الماضي التي عليها يكون التعويل للقول بوجود النظام الطوطمي في مرحلة من المراحل. ويتجلى الموقف الخاص لهذا الباحث إزاء المشكلة بكونه يهمل إلى حدّ ما السمات الرئيسية للطوطمية. وسوف نرى لاحقاً أن إحدى القضيتين الأساسيتين في التعليم الديني الطوطمي قد أغفلت إغفالاً تاماً فيما نُحِّيت الثانية إلى مرتبة ثانوية.

كيما نكوِّن فكرة صحيحة عن سمات الطوطمية، سنيمِّم شطر باحث كرَّس لهذا الموضوع مؤلَّفاً في أربعة مجلدات ضمنَّه، إلى جانب مجموعة من المشاهدات كاملة إلى أقصى حدود الإمكان، مناقشة معمَّقة للمشكلات التي تثيرها. ولن ننسى أبداً ما ندين به للسيد فريزر، مؤلف **الطوطمية والزواج الخارجي** TOTEMISM AND EXOGAMY[٣]، حتى وإن تأدت بنا

٣ ـ ١٩١٠.

مباحثنا التحليلية النفسية إلى نتائج مباينة لنتائجه[٤].

كتب فريزر في أول مؤلفاته (**الطوطمية** TOTEMISM، أومبورغ ١٨٨٧)، الذي أعيد نشره في المجلد الأول من مؤلفه الكبير **الطوطمية والزواج الخارجي**، يقول ما مؤداه: إن الطوطم موضوع مادي يحيطه البدائي باحترام تطيُّري، لأنه يعتقد بوجود علاقة خاصة تماماً بين شخصه بالذات وبين كل موضوع من ذلك القبيل. والعلاقات بين الإنسان وطوطمه متبادلة: فالطوطم يحمي الإنسان، والإنسان يظهر احترامه للطوطم بصور شتى، بالامتناع مثلاً عن قتله إذا كان حيواناً، وبالامتناع عن قطفه إذا كان نباتاً. ويتميَّز الطوطم عن التميمة FETICHE بكونه لا يؤلف موضوعاً مفرداً أوحد، نظير هذه الأخيرة، بل هو على الدوام ممثل لنوع، حيواني أو نباتي، وفي أحوال أندر لصنف من الأشياء الهامدة، وفي النادر الأندر لصنف من أشياء مصنوعة صناعة.

٤ ـ لعلنا نحسن صنعاً إذا أطلعنا القراء سلفاً على الصعوبات التي سيكون علينا أن نغالبها متى ما طلبنا اليقين في هذا المجال.

أولاً: إن الأشخاص الذين يجمعون المشاهدات ليسوا هم أنفسهم الذن يصوغونها ويناقشونها، إذ إن الأوائل هم مجرد رحالة وآباء مرسلين، في حين أن الثانين علماء قد لا يكون نظرهم وقع قط على موضوعات أبحاثهم. وليس من السهل التفاهم مع المتوحشين. وليس جميع المراقبين بمتآلفين مع لغاتهم، وقد يضطرون إلى الاستعانة بتراجمة أو إلى استخدام اللغة الإنكليزية المبسَّطة (PIGGIN ENGLISH). وليس البدائيون ممن يبوحون بملء خاطرهم بما في أنفسهم، ولا سيما إذا تعلق الأمر بأخصّ أمور حضارتهم، ولا يركنون إلا إلى من عاش طويلاً بين ظهرانيهم من الأغراب. ولأسباب متنوعة للغاية (انظر فريزر: **بدايات الدين والطوطمية عند السكان الأصليين** الأوستراليين في **فورتنايتلي ريفيو** FORTNIGHTLY REVIEW، ١٩٠٥. **الطوطمية والزواج الخارجي**، م١، ص ١٥٠) نراهم في كثير من الأحيان يعطون معلومات كاذبة ومغلوطة ـ لا يجوز أن ننسى كذلك أن الأقوام البدائية ليست من الأقوام الفتية، بل تضاهي في هرمها الشعوب الأكثر تحضراً، وأنه ليس لنا أن نتوقع أن تكون أفكارها ومؤسساتها البدائية قد انحفظت سليمة بلا مساس وبلا تحريف إلى أيامنا هذه. بل إنه من المحقق بالأحرى أن تغيُّرات عميقة قد طرأت لدى البدائيين في جميع الاتجاهات، بحيث يمتنع علينا أن نحدِّد ما يمثِّل، في أفكارهم وآرائهم الحالية، تحجراً لماضٍ بدائي وما لا يعدو أن يكون تعديلاً وتحريفاً لهذا الماضي. ومن هنا كانت تلك المناقشات الطويلة بين الباحثين حول ما ينبغي اعتباره أولياً في خصائص حضارة بدائية بعينها وما لا يعدو أن يكون تشكيلاً ثانوياً. وهكذا يبقى تقرير الحالة البدائية على الدوام مسألة إنشاء وبناء افتراضي. وأخيراً، ليس من السهل أن نضع أنفسنا في داخل عقل البدائي. فنحن لا نفهم هذا الأخير أكثر مما نفهم الأطفال، ونميل دوماً إلى تأويل أفعاله ومشاعره بحسب تكويناتنا النفسية الخاصة.

في مقدورنا أن نميِّز ثلاثة ضروب من الطوطم:

١ ـ طوطم القبيلة، الذي يُتناقل من جيل إلى جيل.

٢ ـ طوطم الجنس SEXE، أي العائد إلى جميع الأفراد الذكور أو الإناث في قبيلة بعينها، باستثناء أفراد الجنس المقابل.

٣ ـ الطوطم الفردي، الذي يعود إلى شخص واحد يورثه من بعده لأخلافه.

وليس للضربين الأخيرين من الطواطم أهمية تذكر بالمقارنة مع طوطم القبيلة. ولنا من الأسباب ما يحملنا على الاعتقاد بأنهما لم يظهرا إلا في زمن متأخر ولا يمثلان سوى تشكيلات ليست بذات سمة جوهرية.

إن طوطم القبيلة (أو العشيرة) يوقِّره نفر من رجال ونساء يحملون اسمه ويعتبرون أنفسهم أسلَّاء لسلف مشترك وتربطهم إلى بعضهم بعضاً بأوثق العرى واجباتٌ وفرائضُ مشتركة، وكذلك الإيمان بطوطمهم المشترك.

إن الطوطمية نظام ديني واجتماعي في آن معاً. فمن وجهة النظر الدينية يتجلى في علاقات الاحترام والمراعاة المتبادلة بين الإنسان وطوطمه؛ ومن وجهة النظر الاجتماعية يتمثل في التزامات متبادلة قائمة بين أفراد العشيرة، وكذلك في التزامات تربط قبيلة بقبيلة. وفي مجرى التطور اللاحق للطوطمية يميل هذا المظهران إلى الافتراق واحدهما عن الآخر؛ فالنظام الاجتماعي كثيراً ما يبقى قائماً بعد زوال النظام الديني، وبالعكس تبقى آثار من الطوطمية في ديانة البلدان التي يكون فيها النظام الاجتماعي القائم على أساس الطوطمية قد زال. وبالنظر إلى ما نحن عليه من جهل بخصوص أصول الطوطمية، فإننا لا نستطيع أن نعرف على وجه اليقين نمط العلاقات التي قامت ابتدائياً بين كلا المظهرين. على أنه ليس بعيداً عن الاحتمال أن تكون آصرة وثيقة قد جمعت بينهما في البداية. وبعبارة أخرى، كلما أوغلنا قدماً في الزمن تحقق لنا أكثر فأكثر أن ابن القبيلة يعتبر نفسه منتمياً والطوطم إلى نوع واحد، وأن موقفه إزاء أقرانه لا يختلف في شيء عن موقفه إزاء الطوطم.

يفيدنا فريزر، في وصفه الخاص للطوطمية كنظام ديني، أن أعضاء القبيلة

يتسمُّون باسم طوطمهم **ويعتقدون أيضاً، بصفة عامة، أنهم يتحدّرون منه.** وينجم عن هذا الاعتقاد امتناعهم عن قنص الحيوان الطوطم، وعن قتله وأكله، واستنكافهم عن أي استعمال آخر للطوطم إذا لم يكن هذا الأخير حيواناً. وتحظير قتل الطوطم وأكله ليس هو التابو الوحيد المرتبط به؛ فأحياناً يُحظر أيضاً لمسه، بله النظر إليه؛ وفي بعض الأحوال لا تجوز مناداة الطوطم باسمه الحقيقي. وانتهاك هذه التحظيرات التابوية، الحامية للطوطم، يعاقب آلياً بأمراض خطيرة وبالموت(٥).

تقوم العشيرة في كثير من الأحيان على تربية أفراد من جنس الطوطم وتبقيها قيد الأسر(٦). وإذا ما وُجد حيوان طوطم ميتاً، بكته العشيرة ودفنته كأنه فرد من أفرادها. وإذا ما اضطرت إلى قتل حيوان طوطم، أقدمت على ذلك مراعية طقساً اعتذارياً وتكفيرياً.

كانت القبيلة تنتظر من طوطمها الحماية والمحاباة. فإذا كان من الحيوانات الخطرة (من الكواسر أو من الثعابين السامة)، افترضت فيه العجز عن إلحاق الأذى برفاقه ـ البشر، فإن وقع العكس طُرد الضحية من القبيلة. ويعتقد فريزر أن الأَيْمان كانت في بادئ الأمر تحكيماً إلهياً(٧)؛ وهكذا كانت القبيلة تكل أمرها إلى قرار الطوطم في المسائل التي تتصل بالنسب والهوية. ويساعد الطوطم الناس في الأمراض، وينبِّه القبيلة إلى الأخطار ويبعث إليها بالنذر. فظهور حيوان طوطم بجوار منزل، مثلاً، يُفسَّر على أنه نعي: فالطوطم يأتي إلى المنزل بحثاً فيه عن قريبه(٨).

في العديد من الظروف ذات الأهمية يسعى عضو العشيرة إلى توثيق صلة قرباه بالطوطم بأن يحاكيه في مظهره الخارجي، وبأن يرتدي جلده إذا كان حيواناً، أو بأن ينقش صورته على جسمه، إلخ. وهذا التماهي مع الطوطم يتمّ

٥ ـ انظر الفصل عن التابو.

٦ ـ كما لا تزال إلى اليوم حال الذئاب الحبيسة في أقفاص على درج الكابيتول وحال الدببة في مقبرة بيرن.

٧ ـ التحكيم الإلهي: طريقة دينية في المحاكمة يُخضع فيها المتهم لامتحان جسدي، فإن نجا ثبتت براءته. «م»

٨ ـ نظير «السيدة البيضاء» لدى بعض السلالات النبيلة.

قولاً وفعلاً في الظروف الاحتفالية من ولادة، ومسارَّة ذكورية عند النضج، ودفن. وبرسم غايات سحرية ودينية معيَّنة تؤدى رقصات يغطي جميع أفراد القبيلة في أثنائها أجسامهم بجلود طوطمهم ويؤدّون حركات وأفعالاً هي من سماته المميِّزة. وتقام أخيراً طقوس يقتل في أثنائها الحيوان الطوطم في احتفال رسمي[٩].

إن الجانب الاجتماعي من الطوطمية يتجلى بصورة خاصة في الصرامة التي يتمّ بها التقيُّد بالتحظير وفي اتساع نطاق التقييدات وشمولها. فأفراد العشيرة الطوطمية يعتبرون أنفسهم إخوة وأخوات، ولزام عليهم أن يتضافروا وأن يحموا بعضهم بعضاً. فإذا قتل عضو من العشيرة على يد شخص غريب، تُعدّ القبيلة التي ينتمي إليها القاتل مسؤولة بأسرها عن فعلته الإجرامية، وتتضامن العشيرة التي كان ينتمي إليها القتيل لكي تطالب بالتكفير عن الدم المسفوك. والروابط الطوطمية أقوى من الروابط الأسرية، بالمعنى الذي نعزوه إليها؛ ولا يتطابق كلا النوعين من الروابط، لأن الطوطم يُتناقل في العادة بحسب عمود الأم، ومن المرجح أن الوراثة الأبوية لم يكن معترفاً بها في أول الأمر.

ينجم عن ذلك تقييد تابوي، يُحظر بموجبه على أفراد العشيرة الطوطمية أن يتزاوجوا فيما بينهم، ويتعيَّن عليهم بصفة عامة أن يستنكفوا عن أية علاقات جنسية بين رجال ونساء ينتمون إلى عشيرة واحدة. وهكذا نجدنا في مواجهة **الزواج الخارجي**، تلك اللازمة المشهورة والملغزة للطوطمية. وقد كرسنا له الفصل الأول بتمامه من هذا المؤلَّف؛ ولنذكِّر فقط هنا بأن هذا الزواج هو نتيجة لرهاب زنا المحارم الذي يعتمل بقوة في نفوس البدائيين؛ وبأنه من المفهوم، من حيث أنه ضمانة ضد زنا المحارم، أن نجده ساري المفعول في الزيجات بين أفراد الجماعة الواحدة؛ وبأنه يرمي في المقام الأول إلى صون الجيل الطالع من زنا المحارم، وبأنه لا يغدو إلا في مجرى تطوره اللاحق فحسب قيداً أيضاً بالنسبة إلى الأجيال الأكبر سناً[١٠].

٩ ـ المصدر الآنف الذكر، ص ٤٥. انظر لاحقاً التأملات بصدد التضحية.

١٠ ـ انظر الفصل الأول.

سوف نضيف إلى هذا العرض الذي قدَّمه فريزر عن الطوطمية ـ وكان من السباقين إليه في الأدبيات الخاصة بهذا الموضوع ـ بعض مقتطفات من أطروحات ظهرت لاحقاً. فقد كتب ف. فونت، في كتابه **مبادئ علم نفس الشعوب**، الصادر في عام ١٩١٢، يقول[١١]:

«يُعدّ الحيوانُ الطوطمُ الحيوانَ السلف للجماعة المناظرة له. فالطوطم إذاً اسم لجماعة ولنسب، من جهة أولى، وله أيضاً بهذه الصفة الأخيرة، دلالة ميتولوجية. بيد أن جميع دلالات المفهوم هذه ليست محددة تحديداً دقيقاً؛ ففي بعض الأحوال تتراجع بعض الدلالات إلى الخلف، فتصير الطواطم عندئذ مجرد طريقة في تسمية تقسيمات العشيرة، بينما يتقدم إلى مكانة الصدارة في أحوال أخرى التصور المتعلق بالنسب أو الدلالة الاجتماعية للطوطم... ومفهوم الطوطم يفيد كأساس في التقسيم الداخلي للعشيرة وفي تنظيمها. وبما أن هذه المعايير أرست جذوراً عميقة في معتقد أعضاء العشيرة وفي عواطفهم، فقد نجم عن ذلك أن الحيوان الطوطم ما كان يفيد في البداية في تسمية جماعة من أفراد قبيلة من القبائل فحسب، بل كان يعدّ أيضاً في معظم الأحيان الأب السلالي لفصيلة معيَّنة... وعلى هذا كان الأسلاف الحيوانيون يغدون موضوعاً للعبادة.. وبصرف النظر عن بعض الطقوس والأعياد الطقسية، كانت هذه العبادة تتجلى بصورة رئيسية في موقف محدد إزاء الطوطم: فلم يكن حيوان بعينه هو الذي يُعدّ حيواناً مقدساً، وإنما كذلك جميع ممثلي النوع؛ وكان يُحظر، إلا في بعض الظروف الاستثنائية، أكل لحم حيوان الطوطم. وكان لهذا الحظر مقابله الدالّ في الطقوس التي تواكب، في بعض الشروط، أكل لحم الحيوان الطوطم [...]..

«[...] بيد أن الجانب الاجتماعي الأهمّ في هذا التقسيم الطوطمي للقبيلة يتمثل في المعايير الأخلاقية التي تنجم عنه بصدد العلاقات بين الجماعات، والمعايير الرئيسية منها هي تلك التي تتصل بالعلاقات الزواجية. وهكذا تترتب

١١ ـ ص ١١٦.

على تقسيم القبيلة هذا ظاهرة مهمة تبزغ لأول مرة في العصر الطوطمي: **الزواج الخارجي**».

«إذا شئنا الآن، بعد أن نأخذ في الحسبان التعديلات والتخفيفات اللاحقة، أن نكوِّن فكرة عن طبيعة الطوطمية البدائية، ففي مقدورنا أن نلخِّصها على النحو التالي: **لم تكن الطواطم في بادئ الأمر سوى حيوانات وكانت تعتبر أسلافاً للقبائل؛ ولم يكن الطوطم يُتناقل وراثياً إلا بحسب عمود الأم، وكان ممنوعاً قتله** (أو أكل **لحمه**، وهذا عند الإنسان البدائي شيء واحد)؛ **وكان محظوراً على أعضاء الطوطم الزواج من أعضاء الجنس المقابل الذين يوقِّرون الطوطم نفسه**»[(١٢)].

والشيء القمين بأن يبعث على الدهشة هو أن التابو الرئيسي، أي تابو الزواج الخارجي، لا يمثُل في عداد «دستور الطوطمية» كما يصوغه ريناخ، على حين لا يأتي فيه ذكر للمؤدى الثاني لهذا الدستور، أي التحدر في النسب من الحيوان الطوطم، إلا على نحو عابر.

غير أنني آثرت أن أنقل للقارئ بأمانة عرض ريناخ، وهو واحد من الباحثين الذين ندين لهم بأوسع معرفة بصدد هذه المسألة، على سبيل التهيئة لفهم الخلافات في الرأي التي سنلحظها لدى الباحثين الذين سنتكلم عليهم فيما يلي.

---

١٢ ـ إن الخلاصة التي انتهى إليها فريزر بصدد الطوطمية في بحثه الثاني حول الموضوع (**أصل الطوطمية** ORIGIN OF TOTEMISM، «**فورتنايتلي ريفيو**»، ١٨٩٩) يوجزها النص التالي: «على هذا النحو عوملت الطوطمية بصفة عامة على أنها نظام بدائي، سياسي وديني في آن واحد. فهي تعني، كنظام ديني، الاتحاد الروحاني بين البدائي وطوطمه؛ وتشمل، كنظام اجتماعي، العلاقات المتبادلة القائمة بين الرجال والنساء التابعين للطوطم نفسه، وكذلك بين جماعات طوطمية متباينة. وهذان المظهران من النظام يناظرهما قانونان واضحان وقاطعان للطوطمية: أولاً، القاعدة التي تحرّم على الإنسان قتل طوطمه أو أكله، أحيواناً كان أم نباتاً؛ وثانياً، القاعدة التي تحظر عليه الزواج من امرأة تنتمي إلى طوطمه نفسه أو مساكنتها» (ص ١٠١). ويضيف فريزر بعد ذلك ما يلي، زاجاً بنا بالتالي في لبّ المناقشات الدائرة حول الطوطمية: «أما فيما يتعلق بمعرفة ما إذا كان المظهران، الديني والاجتماعي، قد تعايشا معاً دوماً أو كانا مستقلين واحدهما عن الآخر في الجوهر، فهذه مسألة تنوعت الأجوبة عنها وتباينت».

(٢)

كلما تأكد لنا أن الطوطمية تمثل مرحلة نظامية في كل حضارة، مسَّت حاجتنا إلى فهمها وجلاء لغز طبيعتها. وبالفعل، إن كل شيء ملغز في الطوطمية؛ فالمسائل الحاسمة هي تلك التي تتصل بأصول النسب الطوطمي، وبتعليل الزواج الخارجي (وتابو زنا المحارم الذي لا يعدو الزواج الخارجي أن يكون ترجمانه)، وبالعلاقات بين النسب والزواج الخارجي، أي بين التنظيم الطوطمي وتحظير زنا المحارم. وسيتعيَّن علينا أن نسعى إلى الخروج بتصور تاريخي وسيكولوجي معاً للطوطمية، تصور من شأنه أن ينيرنا بصدد الشروط التي تطورت فيها هذه المؤسسات الغريبة وبصدد حاجات الإنسان الروحية التي تنطق بلسانها هذه المؤسسات.

والحال أنه من المحقق أن قرائي سيدهشهم أن يعلموا أن باحثين، متعادلين في الكفاءة، انطلقوا من وجهات نظر شديدة التباين للإجابة عن هذه الأسئلة وأفصحوا عن آراء غالباً ما اختلفت فيما بينها اختلافاً بيِّناً. وهكذا، إن كل ما يمكن ان يقال عن الطوطمية والزواج الخارجي لا يزال بصفة عامة موضع ريبة وجدال؛ وحتى الرسم البياني عن الطبقات الزواجية، الذي كنا رسمناه، بالاعتماد على مؤلَّف لفريزر نشر عام ١٨٨٧، يعبِّر عن موقف متحيِّز للباحث الذي غالباً ما بدَّل أفكاره بصدد هذا الموضوع فيما بعد، والذي لن يتردد إطلاقاً، في ما نفترض، في التنكر له اليوم[١٣].

يبدو طبيعياً أن نفترض أننا إذا ما تمكَّنا من النفاذ إلى طبيعة الطوطمية والزواج الخارجي، فسنكون قد خطونا خطوة كبيرة إلى الأمام على طريق معرفة أصول هاتين المؤسستين. ولكن كيما نستطيع أن نحكم جيداً على الموقف، فمن الواجب أن تبقى ماثلة في أذهاننا ملاحظة أندرو لانغ القائلة إن الأشكال الأصلية

١٣ ـ بصدد تبدل من هذا القبيل في الأفكار كتب فريزر الكلام الجميل التالي: «لست ساذجاً إلى حدّ أزعم معه أن استنتاجاتي بصدد هذه المسائل المختلفة نهائية. فكثيراً ما غيَّرت أفكاري وسأغيِّرها مستقبلاً ما اقتضت الوقائع ذلك، لأن الباحث الصادق، مثله مثل الحرباء، يتحتم عليه أن يبدِّل ألوانه ليتكيَّف مع تبدُّل ألوان الأرض التي يطأها». في مقدمة المجلد الأول من **الطوطمية والزواج الخارجي**، ١٩١٠.

لهاتين المؤسستين وشروط تكوينهما قد اندثرت ودرست حتى لدى الأقوام البدائية بحيث لن يكون أمامنا مناص من الاستعاضة عن الوقائع الناقصة بفرضيات[١٤]. وإن بعضاً من محاولات التفسير المقترحة تبدو سلفاً غير مطابقة في نظر عالم النفس. فهي عقلانية أكثر مما ينبغي ولا تقيم اعتباراً للجانب الوجداني من الأشياء. وترتكز محاولات أخرى على مقدمات لا تؤكدها المشاهدة، ويستند بعضها الآخر أيضاً إلى مواد قابلة بمزيد من السداد لتأويلها تأويلها مغايراً. وليس من العسير بصفة عامة تفنيد مختلف الآراء المفصح عنها؛ وكما الحال دوماً، يدلّل الباحثون على أنهم أعظم خبرة في الانتقادات التي يوجهونها إلى بعضهم بعضاً منهم في الجزء الإيجابي من مباحثهم، لذا لا يدهشنا أن نلحظ أن أحدث التآليف التي وضعت في هذا الموضوع، والتي لا نستطيع الاستشهاد إلا بجزء طفيف منها، تطالعنا بميل متعاظم إلى الإعلان عن استحالة الوصول إلى حلّ عام للمشكلات الطوطمية (انظر على سبيل المثال ب. غولدنفايزر[١٥] في مجلة **الفولكلور الأمريكي**، م٢٣، ١٩١٠، وخلاصة هذا البحث متضمنة في **الحولية البريطانية**، ١٩١٣). وإني أبيح لنفسي أن أستشهد بهذه الفرضيات المتضاربة بدون اعتبار لتسلسلها الزمني.

أ ـ أصل الطوطمية

إن مسألة أصول الطوطمية يمكن أن تُصاغ أيضاً على النحو التالي: كيف توصل البدائيون من البشر إلى تسمية أنفسهم (هم وقبائلهم) بأسماء الحيوانات والنباتات والأشياء التي لا حياة فيها؟[١٦]

١٤ ـ أ. لانغ: **سر الطوطم** SECRET OF TOTEM: «نظراً إلى طبيعة الحالة، وبما أن أصول الطوطمية تتعدى وسائطنا في الفحص التاريخي أو التجريبي، فسيكون لزاماً علينا أن نلجأ، فيما يخص هذه المسائل، إلى التخمين» ص ٢٧؛ «لسنا نجد في أي مكان إنساناً بدائياً بصورة مطلقة ولا نظاماً طوطمياً قيد التكوين»، ص ٢٩.

١٥ ـ ألكسندر غولدنفايزر: أنتروبولوجي أمريكي من أصل روسي (١٨٨٠ ـ ١٩٤٠). شغل العديد من المناصب. من مؤلفاته **الطوطمية وبداية الحضارة**. «م».

١٦ ـ في البداية بأسماء الحيوانات وحدها.

لقد امتنع الإسكتلندي ماك لينان[١٧]، الذي يدين له العلم باكتشاف الطوطمية والزواج الخارجي، عن القطع برأي بصدد أصول الطوطمية. وبحسب ما جاء في بحث أ. لانغ[١٨]، فإنه كان يميل منذ زمن بعيد إلى إرجاع الطوطمية إلى عادة الوشم. وسوف أقسم النظريات التي نشرت حول أصول الطوطمية إلى ثلاث فئات: أ ـ النظريات الاسمية؛ ب ـ النظريات السوسيولوجية، ج ـ النظريات السيكولوجية.

أ ـ النظريات الاسمية:

إن ما نعرفه عن هذه النظريات يبرر تصنيفها تحت هذا العنوان.

لقد أرجع غارسيلاسو دي لافيغا[١٩]، سليل قبائل الإنكا في البيرو الذي كتب في القرن السابع عشر تاريخ شعبه، ما كان يعرفه من الظاهرات الطوطمية إلى حاجة القبائل إلى التمايز عن بعضها بعضاً بأسمائها[٢٠]. ويطالعنا الرأي نفسه بعد مضي قرنين من الزمن في كتاب أ. ك. كين[٢١] **الإثنولوجيا** ETHNOLOGY: فالطوطم في رأي هذا الباحث نشأ في الأصل عن العلامات والأشعرة (HERALDIC BADGES) التي أراد الأفراد والأسر والقبائل أن يتميزوا بها عن بعضهم بعضاً[٢٢].

١٧ ـ **عبادة الحيوانات والنباتات**، في **فورتنايتلي ريفيو**، ١٨٦٩ ـ ١٨٧٠، **الزواج البدائي** PRIMITIVE MARIAGE، ١٨٦٥. وقد أعيد نشر هذين البحثين في **دراسات في التاريخ القديم** STUDIES IN ANCIENT HISTORY، ١٨٧٦، الطبعة الثانية، ١٨٨٦.

١٨ ـ **سر الطوطم**، ١٩٠٥، ص٣٤.

١٩ ـ غارسيلاسو دي لافيغا: كاتب بيرووي (١٥٣٩ ـ ١٦١٦). اسمه الحقيقي غوميز سواريز دي فيغيروا. خلاسي من أب نبيل من الفاتحين الإسبان، ومن أم أميرة من قبائل الإنكا. كان أول من كتب من سكان القارة الأمريكية الهندية باللغة الإسبانية. أرّخ لأجداده ولفتح البيرو في كتاب أصاب شهرة: **شروح ملكية على الإنكا**. «م».

٢٠ ـ نقلاً عن أ. لانغ: **سر الطوطم**، ص ٣٤.

٢١ ـ أوغوسطوس هنري كين: لغوي إرلندي (١٨٣٣ ـ ١٩١٢). تخصص في اللغة الهندوستانية. كان ذا منزع عنصري وانتصر للبيض على السود في حرب البوير في أفريقيا الجنوبية. من مؤلفاته: **إثنولوجيا السودان المصري، شعوب العالم، إنسان الماضي والحاضر**. «م».

٢٢ ـ المصدر نفسه.

وقد أفصح ماكس مولر[٢٣] عن الرأي عينه في كتابه **مساهمات في علم الميتولوجيا** CONTRIBUTIONS TO THE SCIENCE OF MYTHOLIGY[٢٤]. فالطوطم في نظره إما: ١ ـ شعار للعشيرة؛ ٢ ـ أو اسم للعشيرة؛ ٣ ـ أو اسم لسلف العشيرة؛ ٤ ـ أو اسم لشيء توقِّره العشيرة.

وفي سنة ١٨٩٩ كتب ج. بكلر[٢٥] يقول: «كان البشر، جماعاتهم وأفرادهم، بحاجة إلى اسم دائم، يثبَّت كتابة... وهكذا تولدت الطوطمية، لا من حاجة دينية، بل من حاجة عادية، عملية. وما نواة الطوطمية ـ التسمية ـ إلا نتيجة لتقنية الكتابة البدائية. وصفة الطوطم هي صفة العلامات الكتابية التي يسهل رسمها. لكن منذ أن تسمى المتوحشون باسم حيوان ما استنبطوا من ذلك فكرة صلة قربى تربطهم بهذا الحيوان»[٢٦].

وكان هربرت سبنسر[٢٧] عزا بدوره إلى التسمية الدور الحاسم في نشوء الطوطمية. ففي رأيه أن بعض الأفراد كانوا أظهروا صفات أوجبت إطلاق أسماء حيوانات عليهم؛ وهكذا اكتسبوا ألقاباً أو كنى أورثوها فيما بعد لأسلائهم. وبالنظر إلى غموض اللغات البدائية وعدم قابليتها للفهم، فقد فهمت الأجيال اللاحقة تلك الأسماء على أنها شاهدة على تحدُّرهم من تلك الحيوانات. وهكذا تكون الطوطمية قد تحوَّلت، على أساس هذا الفرض، ونتيجة لسوء فهم، إلى عبادة للأسلاف.

٢٣ ـ فريدريش ماكس مولر: فقيه لغوي ومستشرق ألماني (١٨٢٣ ـ ١٩٠٠). تخصص في الميتولوجيا المقارنة وفي الثقافة الهندية الفيدية. من مؤلفاته: **الميتولوجيا المقارنة**، **قواعد السنسكريتية للمبتدئين**، **دروس جديدة حول علم اللغة**. «م».

٢٤ ـ نقلاً عن لانغ.

٢٥ ـ يوليوس بكلر: سيكولوجي وكاتب فلسفي مجري (١٨٦٤ ـ ١٩٣٧). كتب بالألمانية. انتصر للمذهب المادي. من مؤلفاته: **سيكولوجيا الوجود الموضوعي**، **نظرية الائتلاف والاختلاف**. وله مع الباحث السوسيولوجي المجري بودوغ سوملو (١٨٧٣ ـ ١٩٢٠) كتاب مشترك عن أصل الطوطمية وإليه يحيل فرويد. «م».

٢٦ ـ بكر وسوملو: **أصل الطوطمية** DER URSPRUNG DES TOTEMISMUS ١٩٠١. ويحدد المؤلفان عن حقّ محاولتهما التفسيرية بأنها «مساهمة في النظرية المادية في التاريخ».

٢٧ ـ **أصل العبادة الحيوانية**، في **فورتنايتلي ريفيو**، ١٨٧٠، **مبادئ علم الاجتماع** PRINCIPES DE SOCIOLOGIE، م١، ص ١٦٩، ١٧٦.

ويذهب اللورد آفبوري (المعروف أكثر باسم السير جون لوبوك) المذهب نفسه في تفسير أصل الطوطمية، ولكن بغير ما إلحاح على سوء الفهم. يقول: إذا شئنا تفسير عبادة الحيوانات، فعلينا ألا ننسى كم يغلب أن يقبس الناس أسماءهم من الحيوانات. وطبيعي أن أولاد الرجل الذي لُقِّب باسم دب أو أسد أو أنصاره قد جعلوا من هذا الاسم اسماً للأسرة أو للقبيلة. وهكذا صار الحيوان نفسه موضوعاً لقدْر من الاحترام أو حتى موضوعاً لعبادة.

لقد صاغ فيزون اعتراضاً، يبدو وكأنه غير قابل للدحض، ضد هذا الميل إلى استنباط الأسماء الطوطمية من أسماء الأفراد[٢٨]. فبالاستناد إلى المعلومات المتاحة عن أوستراليا، بيَّن أن الطوطم هو على الدوام تسمية لجماعة من الناس، وليس بحال من الأحوال تسمية لفرد. ولو لم يكن كذلك واقع الحال، ولو كان الطوطم في الأصل اسماً لفرد، لما أمكن قط أن يتناقله الأولاد، باعتبار نظام الوراثة بحسب عمود الأم.

إن جميع هذه النظريات التي أتينا بذكرها هي على كل حال، وبكل جلاء، غير كافية. فلئن فسرت لماذا كانت القبائل البدائية تحمل أسماء حيوانات، فإنها تدع بلا تفسير الأهمية التي اكتسبتها هذه التسمية في نظرها؛ وبعبارة أخرى، إنها لا تفسر النظام الطوطمي. وأبرز نظرية في هذه الفئة من النظريات هي تلك التي بسطها لانغ في مؤلفيه: **الأصول الاجتماعية** SOCIAL ORIGINS (١٩٠٣) **وسرّ الطوطم** (١٩٠٥). فبدون أن تنكر أن التسمية هي نواة المشكلة، أولت اعتباراً لعاملين سيكولوجيين مثيرين للاهتمام، وزعمت على هذا الأساس أنها تجد حلاً نهائياً للغز الطوطمية.

أما كيف انقادت العشائر إلى التسمِّي بأسماء الحيوانات، فهذه مسألة عديمة الأهمية في نظر أ. لانغ. فحسبنا أن نفترض أنها وعت في يوم من الأيام أنها تحمل أسماء حيوانات، بدون أن يكون في مكنتها أن تتبيَّن ما مصدر هذه

٢٨ - KAMILOROI AND KURMAI(*)، ص ١٦٥، ١٨٨٠ (نقلاً عن أ. لانغ: **سر الطوطم**).

(*) قبيلتان أوستراليتان. «م».

الأسماء. **فأصل هذه الأسماء قد أُنتسي**. وعندئذ حاولت العشائر أن تجد بالتكهن تفسيراً لهذه الواقعة. وبالنظر إلى الأهمية التي كانت تعلّقها على الأسماء، فقد كان من المحتم أن ينتهي بها الأمر إلى جميع الأفكار المتضمنة في النظام الطوطمي. فالأسماء عند البدائيين، مثلها عند المتوحشين في أيامنا هذه، أو حتى عند أطفالنا[٢٩]، ليست شيئاً اصطلاحياً وعديم الأهمية، وإنما هي صفات دالة وأساسية. فاسم الإنسان جزء من الأجزاء الجوهرية من شخصه، وربما نفسه بالذات. ولا بدّ أن حمل البدائي لاسم حيوان بعينه قد تأدى به إلى الاعتقاد بوجود رابط سري وذي دلالة بين شخصه وبين النوع الحيواني الذي يحمل اسمه. فهل كان له أن يتصور رابطاً آخر غير رابط الدم؟ وحال التسليم بهذا الرابط كان لا بدّ، بحكم تماثل الأسماء، أن تنبع منه القواعد التابوية كافة، بما فيها الزواج الخارجي، باعتبارها نتائج مباشرة لتابو الدم.

«شروط ثلاثة، ثلاثة لا أكثر، ساهمت في ولادة المعتقدات والعادات الطوطمية، بما فيها الزواج الخارجي: وجود اسم حيوان، من أصل مجهول، يفيد في تسمية جماعة؛ والاعتقاد بوجود رابط استعلائي بين جميع حاملي هذا الاسم من بشر وحيوانات؛ وعصبية الدم» (**سر الطوطم**، ص ١٢٦).

إن تفسير لانغ ثنائي الطور، إذا صحّ التعبير. فهو يستنبط النظام الطوطمي، بحتمية سيكولوجية، من وجود الاسم الطوطمي، مفترضاً أن الذكرى المتصلة بأصل هذا الاسم قد انطمست. أما القسم الثاني من النظرية فيسعى إلى كشف هذا الأصل، وسوف نرى أنه من طينة مغايرة تماماً.

والحق أن هذا القسم الثاني لا ينأى كثيراً عن سائر النظريات التي أسميتها بـ«الاسمية». فالحاجة العملية إلى تمايز القبائل عن بعضها بعضاً أرغمتها على اتخاذ أسماء، هي بالأفضلية تلك التي تطلقها كل قبيلة على أخرى. وهذه «التسمية من الخارج» NAMING FROM WITHOUT هي بمثابة العلامة الفارقة لنظرية لانغ. ولئن استعيرت الأسماء المتسمى بها من حيوانات فليس لهذه

---

٢٩ ـ انظر آنفاً مبحثنا عن التابو.

الواقعة أن تدهشنا، وهي بكل تأكيد ما كانت تعدّ من قبل البدائيين مجلبة للعار أو للهزء. ويستشهد لانغ على أي حال بحالات عديدة مقتبسة من عهود تاريخية أقرب إلينا في الزمن سمِّي فيها المعنيّون أنفسهم عن طيب خاطر بأسماء كانوا لُقِّبوا بها من قبيل الهزء (المعدمين، التوري، الويغ[٣٠]). والفرض الذي يقول إن أصل هذا الاسم قد انتسي مع مرّ الزمن يربط هذا القسم الثاني من نظرية لانغ بالنظرية التي عرضناها سابقاً.

ب ـ النظريات السوسيولوجية:

يقول س. ريناخ، الذي تقصى بنجاح عن مخلفات النظام الطوطمي في عبادات المراحل المتأخرة وعاداتها، وإنما الذي أهمل من البداية عنصر النسب إلى الحيوان الطوطم، يقول في أحد المواضع بلا تردد إن الطوطمية ليست في رأيه سوى «نمو متضخم للغريزة الاجتماعية»[٣١].

وتلك هي أيضاً الفكرة التي بنى عليها إ. دوركهايم[٣٢] مؤلفه: **الأشكال الأولية للحياة الدينية. النظام الطوطمي في أوستراليا** LES FORMES ELEMENTAIRES DE LA VIE RELIGIEUSE. LE SYSTEME TOTEMIQUE EN AUSTRALIE. فليس الطوطم في نظر دوركهايم سوى الممثل المنظور للديانة الاجتماعية لتلك الشعوب. فهو يجسّد الجماعة التي هي الموضوع الحقيقي للعبادة.

٣٠ ـ المعدمون: الاسم الذي أطلق على الثائرين الهولنديين في حرب الاستقلال (١٥٦٧ ـ ١٥٧٣). والتوري، أي سرّاق الخيل، هو الاسم القديم لحزب المحافظين البريطاني. كما أن الويغ، أي قطّاع الطريق، هو الاسم القديم لحزب الأحرار. وتلاحَظ، بالمناسبة، الظاهرة نفسها في العربية: الصعاليك، تأبط شراً، إلخ. «م».

٣١ ـ المصدر الآنف الذكر، م١، ص ٤١.

٣٢ ـ إميل دوركهايم: من كبار مؤسسي علم الاجتماع الحديث (١٨٥٨ ـ ١٩١٧). سليل أسرة فرنسية عريقة من الحاخامين، ولكن نزعته اللاأدرية المبكرة جعلته يرفض احتلال موقعه بدوره في السلسلة، وأكّد على وجوب دراسة الدين باعتباره محض واقعة اجتماعية. انتقد الماركسية ونزعتها إلى العنف، وكان عضواً مؤسساً **لرابطة الدفاع عن حقوق الإنسان**. من أشهر مؤلفاته: **حول تقسيم العمل الاجتماعي**، **قواعد النهج السوسيولوجي**، **الانتحار**، **تجريم زنا المحارم وأصوله**، **الأشكال الأولية للحياة الدينية**. «م».

التمس باحثون آخرون حججاً أقوى من هذه الحجة في تأييد هذه الدعوى التي تسند إلى الدوافع الاجتماعية دوراً غالباً في نشأة المؤسسات الطوطمية. وعلى هذا النحو يفترض أ. هادون[٣٣] أن كل قبيلة بدائية كانت تقتات في أول الأمر من نوع واحد من الحيوانات أو النباتات، وأنها ربما كانت تتاجر به أيضاً، إذ تتخذه وسيلة للمقايضة بمنتجات تقدِّمها قبائل أخرى. كان من الطبيعي إذاً أن تُعرف هذه القبيلة في نهاية المطاف من قبل القبائل الأخرى باسم الحيوان الذي يلعب في حياتها مثل ذلك الدور الكبير. وكان من المحتَّم في الوقت نفسه أن يتولد لدى هذه القبيلة ألفة خاصة مع الحيوان المشار إليه، وضرب من الاهتمام به، مبني فقط على الحاجة الإنسانية الأكثر بدائية وإلحاحاً: الجوع[٣٤].

لقد جوبهت هذه النظرية، وهي الأكثر عقلانية بين سائر النظريات المتعلقة بالطوطمية، باعتراض مفاده أن هذا النمط من التغذية لم يعثر له على أثر لدى البدائيين وربما ما وجد لديهم قط. فالبدائيون قارتون[٣٥]، وهم يكونون كذلك كلما كان مستوى طبيعتهم أكثر تدنياً. وفضلاً عن ذلك، لا يسعنا أن نفهم كيف أمكن أن يتولد من تلك الحِمية الغذائية موقف شبه ديني حيال الطوطم، سِمَته الأولى الاستنكاف المطلق عن لمس الطعام المفضل.

لقد كانت أولى النظريات الثلاث التي صاغها فريزر بخصوص أصل الطوطمية نظرية سيكولوجية. ولنا إليها عودة.

أما هنا فسنولي اهتمامنا للنظرية الثانية، التي أوحى بها لفريزر بحث مهم وضعه اثنان من العلماء حول السكان الأصليين في أوستراليا الوسطى[٣٦].

---

٣٣ ـ ألفريد كورت هادون: إثنولوجي إنكليزي (١٨٥٥ ـ ١٩٤٠). أستاذ علم الحيوان في جامعة كمبردج. قام برحلات استكشافية عديدة في أوستراليا وغيبنيا الجديدة، وله تسجيلات مهمة عنها. من مؤلفاته: **دراسة الإنسان، تطور الفن، صيادو الرؤوس.** «م»

٣٤ ـ خطاب إلى الشعبة الأنتروبولوجية من **الجمعية البريطانية**، بلفاست، ١٩٠٣، نقلاً عن فريزر، المصدر الآنف الذكر، م٤، ص ٥٠.

٣٥ ـ القارت: الذي يأكل كل شيء وقع تحت يده. «م».

٣٦ ـ **القبائل الأصلية في أوستراليا الوسطى**، بقلم بالدوين سبنسر وهـ. ج. جيلن، لندن ١٨٩١.

لقد وصف سبنسر وجيلن منظومة بكاملها من المؤسسات والعادات والمعتقدات الطريفة، القائمة لدى مجموعة من القبائل تعرف باسم أمة الآرونتا؛ وقد تبنى فريزر النتيجة التي خلصنا إليها، وهي أن هذه الطرائف ينبغي أن تُعدّ سمات لحالة بدائية وأنها قمينة بأن تزوِّدنا بمعرفة وافية حول المعنى الأول والأصيل للطوطمية.

إن الخصائص التي تُلحظ لدى قبيلة الآرونتا (جزء من أمة الآرونتا) هي التالية:

١ ـ إن التقسيم إلى عشائر طوطمية موجود فعلاً لدى الآرونتا، لكن الطوطم، بدل أن يُتناقل وراثياً، مربوط بكل فرد على حدة (وسنرى لاحقاً بأي طريقة).

٢ ـ إن العشائر الطوطمية لا تخضع لقانون الزواج الخارجي، على اعتبار أن التقييدات الزوجية مبنية على تقسيم مسرف إلى طبقات زواجية لا تمتّ بصلة إلى الطوطم.

٣ ـ إن وظيفة العشيرة الطوطمية القيام باحتفال طقسي، الهدف منه مكاثرة الموضوع الطوطمي المأكول بوسائل سحرية في جوهرها (يسمى هذا الاحتفال أنتيشيوما).

٤ ـ إن لقبيلة الآرونتا نظرية طريفة في الحمل والبعث. فهم يزعمون أن أرواح الموتى المنتمين ـ في بعض مناطقهم ـ إلى الطوطم عينه الذي ينتمون إليه هم أنفسهم تنتظر بعثها وتدلف إلى أجسام النساء اللائي يعبرن بتلك الأماكن. وعندما يولد طفل، تعيِّن الأم المكان الذي تعتقد أنها حبلت به فيه. وبحسب هذا التعيين تتمّ تسمية طوطم الطفل. وهم يفترضون، ناهيك عن ذلك، أن أرواح الموتى وأرواح من بعث منهم على حدّ سواء مربوطة بتعاويذ خاصة من الحجر (تسمى **شورينغا**) يمكن العثور عليها في تلك الأماكن.

يلوح أن واقعتين اثنتين أوحتا لفريزر برأي مفاده أن مؤسسات الآرونتا تمثِّل أقدم أشكال الطوطمية. الواقعة الأولى وجود بعض أساطير تؤكد أن أسلاف الآرونتا اقتاتوا بانتظام من طوطمهم وما تزوجوا قط إلا من نساء ينتمين إلى طوطمهم. والواقعة الثانية هي الأهمية الثانوية تماماً في الظاهر التي يعلِّقها الآرونتا

على الفعل الجنسي في نظريتهم عن الحمل. والحال أن أناساً لم يكتشفوا قط أن الحمل هو نتيجة للعلاقات الجنسية يمكن بحقّ أن يُعدّوا الأكثر بدائية بين جميع البشر الأحياء اليوم.

لقد تراءى لفريزر، عندما اتخذ من طقس **الأنتيشيوما** نقطة ارتكاز لتصوره عن الطوطمية، أنه يرى الطوطمية على ضوء جديد كل الجدة، في صورة تنظيم عملي صرف، الغرض منه تأمين حاجات الإنسان الأكثر طبيعية (انظر أعلاه رأي هادون)[٣٧]. ومن ثم تبدى له النظام بكل بساطة على أنه «تعاونية سحرية» من الطراز الرفيع. فقد كان البدائيون يؤلفون جمعية سحرية، إن جاز القول، للإنتاج والاستهلاك. وكانت كل عشيرة طوطمية تكلَّف بتأمين وفرة من مادة غذائية بعينها. وإذا لم تكن الطواطم مما يؤكل، بل كانت حيوانات خطرة أو مطراً أو ريحاً، إلخ، كانت العشيرة تُكلف بالاهتمام بهذا الضرب من ظاهرات الطبيعة لتطرد بعيداً أفاعيلها الضارة. وبما أن العشيرة لا يجوز لها أن تأكل من طوطمها أو لا يجوز لها أن تطعم منه إلا في أدنى الحدود، فقد كانت تعمل على تموين العشائر الأخرى بهذه المادة الثمينة مقابل مقايضتها بالمواد التي كانت تُكلَّف بها هذه القبائل بدورها. وعلى ضوء هذا التصور، المبني على طقس **الأنتيشيوما**، لاح لفريزر أن تحظير أكل العشيرة من طوطمها الخاص قد حجب عن الأنظار الجانب الأهم في هذه المؤسسة، ألا وهو آمر الحرص بقدر الإمكان على ألا تفتقد العشائر الأخرى الطوطم المأكول.

لقد سلَّم فريزر بمأثور الآرونتا القائل إن كل عشيرة طوطمية اقتاتت أول الأمر، وبلا أي تقييد، بطوطمها. لكن سرعان ما برزت صعوبات أمام فريزر عندما تعيَّن عليه أن يفهم التطور اللاحق الذي أقلعت فيه العشيرة عن استهلاك طوطمها لتقفه على العشائر الأخرى. وقد افترض فريزر آنئذ أن هذا التقييد قد أملاه، لا التوقير الديني، بل ملاحظة امتناع الحيوان عن أكل لحم سائر حيوانات نوعه؛

٣٧ ـ «لا شيء مبهم أو روحاني في هذا كله، لا شيء من تلك العلاقة الميتافيزيقية التي يحلو لبعض الباحثين أن يعزوها إلى البدايات المتواضعة للفكر الإنساني، مع أنها غريبة تماماً عن العادات البسيطة والحسية والعينية للإنسان البدائي» (**الطوطمية والزواج الخارجي**، م١، ص ١١٧).

ومن ثم خلص البدائيون إلى الاستنتاج أنهم لو فعلوا العكس لأضرّوا بعملية تقمُّص الطوطم، مما يضرّ بدوره بالسلطان الذي يطمعون في أن يكتسبوه عليه. أو أن التحظير المشار إليه قابل أيضاً للتفسير بالرغبة في كسب ودّ الحيوان، عن طريق المحافظة على حياته. وما كان فريزر يعلل نفسه بالأوهام بصدد الصعوبات التي يصطدم بها هذا التفسير[٣٨]. كما أنه لم يجرؤ على أن يقطع برأي بصدد الكيفية التي أمكن بها لعادة عقد الزيجات من داخل القبيلة الطوطمية أن تتأدى إلى الزواج الخارجي.

إن نظرية فريزر، المبنية على **الأنتيشيوما**، تقوم على القول بالطبيعة البدائية لمؤسسات الآرونتا. والحال أنه يبدو من المستحيل التمسك بهذا القول في مواجهة الاعتراضات التي أبداها حياله كل من دوركهايم[٣٩] ولانغ[٤٠]. فالآرونتا يتبدون بالأحرى أنهم الأكثر تطوراً بين القبائل الأوسترالية، وفي مرحلة انحلال الطوطمية أكثر منهم في بدايتها. أما الأساطير، التي كان لها وقع عميق على فريزر، لأنها تجهر، خلافاً للمؤسسات القائمة اليوم، بحرية أكل الطوطم وعقد الزيجات من داخل العشيرة الطوطمية، فينبغي أن تعدّ بالأحرى، مثلها مثل أسطورة العصر الذهبي، تعابير عن أخاييل رغبية أسقطت على الماضي.

ج ـ النظريات السيكولوجية:

كانت أول نظرية سيكولوجية صاغها فريزر، قبل أن يطّلع على مشاهدات سبنسر وجيلن، ترتكز إلى الاعتقاد بـ «النفس الخارجية»[٤١]. فالطوطم يمثل ملجأ أميناً تلوذ بحماه النفس لتنجو من الأخطار التي يمكن أن تتهددها. وحينما يودع البدائي نفسه في طوطمه يغدو هو نفسه غير قابل للأذى ويمتنع بطبيعة الحال عن

---

٣٨ ـ المصدر الآنف الذكر، ص ١٢٠.

٣٩ ـ **الحولية السوسيولوجية**، المجلدات ١،٥،٨، إلخ... انظر على الأخص الفصل عن الطوطمية، م٥، ١٩٠١.

٤٠ ـ **الأصول الاجتماعية وسر الطوطم**.

٤١ ـ **الغصن الذهبي**، م٢، ص٣٣٢.

تسبيب أي أذى لحامل نفسه. ولكن بما أنه لا يعرف أي أفراد النوع الحيواني هو هذا الحامل، فإنه كان يلزم بالامتناع عن المساس بالنوع كله. وفي وقت لاحق، أقلع فريزر نفسه عن ربط الطوطمية بالاعتقاد بالنفوس.

عندما اطلع فريزر على مشاهدات سبنسر وجيلن، صاغ نظريته السوسيولوجية التي حللناها آنفاً في الطوطمية، معترفاً في الوقت نفسه بأن الحافز الذي استنبط منه على هذا النحو الطوطمية «عقلاني» أكثر مما ينبغي ويفترض تنظيماً اجتماعياً أكثر تعقيداً من أن يكون بدائياً[٤٢]. وعندئذ تبدت له الروابط التعاونية السحرية ثماراً متأخرة للطوطمية أكثر منها بذوراً لها. وقد بحث، خلف هذه التشكيلات، عن عامل أكثر بساطة، عن خرافة بدائية يمكنه ان يشتقّ منها الطوطمية. وقد خيِّل إليه أنه واجدها في نظرية الآرونتا اللافتة للنظر عن الحمل.

تلغي قبيلة الآرونتا، كما سبق لنا القول، العلاقة بين الحمل والفعل الجنسي. فحينما تشعر المرأة أنها توشك أن تصبح أماً، فما ذلك إلا لأنه في اللحظة التي يخالجها فيها هذا الشعور يكون أحد الأرواح الناهدة إلى البعث قد فارق مقام الأرواح الأقرب ليدلف إلى جسم تلك المرأة التي ستنجبه كما لو أنه طفلها. وسيكون لهذا الطفل الطوطمُ عينه الذي لسائر الأرواح المقيمة في المكان نفسه. وهذه النظرية في الحمل عاجزة عن تفسير الطوطمية، لأنها تفترض سلفاً وجود الطوطم. لكن إذا تراجعنا خطوة أخرى إلى الوراء وافترضنا أن المرأة كانت تعتقد من البداية أن الحيوان أو النبات أو الحجر أو الشيء، الذي كان يشغل ذهنها لحظة شعورها لأول مرة بأنها أمّ، قد دلف حقاً إلى داخلها ليولد فيما بعد في صورة إنسان، نقول: إذا افترضنا ذلك فإن وحدة هوية الإنسان وطوطمه تجد فعلاً في هذه الحال تبريرها في اعتقاد الأم، ومن الممكن استنباط سائر التحظيرات الطوطمية الأخرى (باستثناء الزواج الخارجي) من هذا الاعتقاد. وفي مثل هذه الشروط يتردد الإنسان في أكل الحيوان أو النبات الطوطم، لأنه لو فعل لأكل

٤٢ ـ «من غير المحتمل أن تكون جماعة من البدائيين قد ساورتها فكرة تقسيم مملكة الطبيعة إلى أقاليم وتخصيص كل إقليم بطائفة خاصة من السحرة وإصدار أمرها إلى جميع الطوائف بممارسة سحرها وتشغيل رقاها برسم الصالح المشترك». **الطوطمية والزواج الخارجي**، م٤، ص ٥٧.

نفسه بنفسه. لكنه سيكون على استعداد بين الحين والآخر ليأكل في احتفال طقسي بعضاً من طوطمه كيما يعزز على هذا النحو تماهيه معه، وهو التماهي الذي يؤلف الجزء الأساسي من الطوطمية. وبالفعل، يلوح أن ملاحظات و. هـ. ريفرز[٤٣] حول سكان جزر بانكو تقيم البرهان على تماهي الإنسان المباشر مع طوطمه، على أساس مثل تلك النظرية في الحمل[٤٤].

إذاً فالمصدر الأخير للطوطمية يكمن على أساس هذا الفرض في الجهل الذي كان عليه البدائيون بالكيفية التي يتناسل بها البشر والحيوانات ويديمون نوعهم، وعلى الأخص في جهلهم بالدور الذي يلعبه الذكر في الإخصاب. وقد يكون يسَّر هذا الجهلَ طولُ الفاصل الزمني بين الإخصاب وبين ولادة الطفل (أو اللحظة التي تشعر فيها الأم بحركات الطفل الأولى). وعلى هذا تكون الطوطمية من خلق العقل المؤنث، لا المذكر. ويكمن مصدرها على أساس الفرض عينه في «وحمات» SICK FANCIES المرأة الحامل. فـ«كل ما ضرب مخيِّلة المرأة في تلك اللحظة الغامضة من حياتها التي استشعرت فيها لأول مرة بأنها أمّ لا يُستبعد أن تكون، بالفعل، قد ماهت بكل سهولة بينه وبين الطفل الذي تحمله في أحشائها. وهذه الأوهام الأموية، الطبيعية للغاية، والعامة للغاية فيما يبدو، قابلة جداً لأن تكون هي الأصل الذي صدرت عنه الطوطمية»[٤٥].

إن الحجة الرئيسية التي يمكن الاعتراض بها على نظرية فريزر الثالثة هذه هي عينها التي وُجهِّت ضد نظريته الثانية، أي النظرية السوسيولوجية. فالآرونتا قد نأوا فيما يبدو نأياً كثيراً عن بدايات الطوطمية. ولا يلوح أن نفيهم للأبوة يرتكز إلي جهل بدائي؛ ففي كثير من الحالات نراهم يعرفون حتى الوراثة بحسب عمود الأب. وإنما حالهم كحال من ضحى بالأبوة على مذبح تصور ما، هدفه الأول

٤٣ ـ وليم هالس ريفرز: أنتروبولوجي وإتنولوجي وطبيب نفسي إنكليزي (١٨٦٤ ـ ١٩٢٢). رافق ألفريد هادون في بعض رحلاته الاستكشافية. له العديد من الأبحاث المنشورة في مجلات شتى، وقد جُمعت بعد وفاته في **علم النفس والسياسة** وفي **علم النفس والإتنولوجيا**. من مؤلفاته: **القرابة والتنظيم الاجتماعي**، **الغريزة واللاشعور**. «م».

٤٤ ـ **الطوطمية والزواج الخارجي**، م٢، ص ٨٩، وم٤، ص ٥٩.

٤٥ـ المصدر نفسه، م٤، ص٦٣.

تكريم أرواح الأسلاف[٤٦]. فحينما جعلوا من أسطورة الحبل بلا دنس نظرية عامة في الحمل، لم يدللوا على جهل، فيما يتصل بشروط الإخصاب، أكبر من ذاك الذي دللت عليه شعوب العصور القديمة ساعة ولادة الأساطير المسيحية[٤٧].

لقد اقترح الهولندي ج. أ. ويلكن[٤٨] تفسيراً آخر لأصل الطوطمية، إذ ربطها بالاعتقاد بتناسخ النفوس. «إن الحيوان الذي انتقلت إليه، بحسب الاعتقاد العام، نفوس الموتى، يصير سلفاً قريباً بالدم، ويعبد بصفته هذه». بيد أن الاعتقاد بتناسخ النفوس هو الذي يقبل التفسير بالأحرى بالطوطمية، وليست هذه بذاك[٤٩].

صيغت نظرية أخرى في الطوطمية من قبل إثنولوجيين أميركيين ممتازين، من أمثال ف. بواس[٥٠] وهيل ـ توت[٥١]، وغيرهما. وتؤكد هذه النظرية، بالاستناد إلى مشاهدات عن قبائل طوطمية هندية ـ أميركية، أن الطوطم هو في الأصل الروح الحامي الذي يكتسبه السلف بواسطة حلم من الأحلام ويورثه من بعده ذريته. وقد نوَّهنا سابقاً بالصعوبات التي تعترض سبيل تفسير أصول الطوطمية

٤٦ ـ «يجسِّد هذا الاعتقاد فلسفة ما هي بحال من الأحوال بدائية». أ. لانغ: **سر الطوطم**، ص ١٩٢.

٤٧ ـ معلوم أن من عقائد المسيحية الكاثوليكية أن مريم، والدة المسيح، قد حملت بها أمها هي نفسها بلا دنس، مثلما هي حملت بالمسيح بلا دنس. «م».

٤٨ ـ ج. أ. ويلكن: باحث هولندي لا تتوفر عنه معلومات كافية سوى استشهاد فريزر، ومن ثم فرويد، به وكذلك استشهاد مكسيم رودنسون في كتابه عن **محمد** في الصادر عام ١٩٨٤ في معرض كلامه عن النظام الأمومي في شبه الجزيرة العربية. «م».

٤٩ ـ فريزر: **الطوطمية والزواج الخارجي**، م٤، ص ٤٥ وما يليها.

٥٠ ـ فرانز بواس: أنتروبولوجي أميركي من أصل ألماني (١٨٥٨ ـ ١٩٤٢). رفض المذهب التطوري، وأدخل مفهوم النسبية الحضارية والخصوصية التاريخية. وقد اعتنق الإيديولوجيا الماركسية وبقي على وفائه لها إلى حين مماته. من مؤلفاته: **الأساطير الهندية في ساحل المحيط الأطلسي الأميركي، حدود المنهج المقارن في الأنتروبولوجيا، عقل الإنسان البدائي، العرق واللغة والحضارة**. «م».

٥١ ـ تشارلز هيل ـ توت: أنتروبولوجي كندي من أصل إنكليزي (١٨٥٨ ـ ١٩٤٤). من مؤلفاته: **أعراق السكان الأصليين في أميركا الشمالية البريطانية**، فضلاً عن دراسة في أربعة مجلدات عن الساليشيين من سكان كولومبيا البريطانية وكندا والولايات الأمريكية في الساحل الشمالي الغربي من المحيط الهادي. «م».

بالتناقل الوراثي الفردي؛ وناهيك عن ذلك، إن المشاهدات التي أجريت في أوستراليا لا تبرر البتة تلك العلاقة النشوئية بين الروح الحامي والطوطم[٥٢].

أما آخر النظريات السيكولوجية، وهي التي تقدَّم بها فونت فتعتبر الواقعتين التاليتين حاسمتين: أولاهما أن الموضوع الطوطمي الأكثر بدائية والأكثر انتشاراً هو الحيوان، وثانيتهما أن الحيوانات الأكثر انتشاراً بين الحيوانات الطوطمية هي تلك التي لها «نفس»[٥٣]. فالحيوانات المحبوة بنفس، مثل الثعابين والطيور والعظايا والفئران، تبدو وكأنها مقدَّر لها سلفاً، بالنظر إلى قدرتها العظيمة على الحركة وعلى الطيران في الأجواء وإلى خصائص أخرى تبعث على المفاجأة والرعب، أن تكون هي الحاملة للنفوس التي فارقت الأجسام. وعلى هذا يكون الحيوان الطوطمي نتيجة للتحولات الحيوانية الطارئة على النفس البشرية. وهكذا ترتبط الطوطمية، بحسب ما يرى فونت، ارتباطاً مباشراً بالاعتقاد بالنفوس، أي بالأرواحية.

ب، ج ـ أصل الزواج الخارجي وصلاته بالطوطمية

لئن أتيت بذكر بعض تفاصيل النظريات المتصلة بالطوطمية، فإنني أخشى ألا أكون أعطيت عنها فكرة كافية، بالنظر إلى الاختصارات التي لم يكن أمامي مناص من ركوب مركبها. وأما فيما يخص المسائل التي سنوليها الآن اهتمامنا، فأعتقد أني مستطيع أن أبيح لنفسي، لفائدة القارئ بالذات، أن أكون أشدّ إيجازاً واقتضاباً بعد. فالمناقشات حول الزواج الخارجي لدى الشعوب الطوطمية بالغة التعقيد وكثيرة لا تحصى بحكم طبيعة المواد المتعلقة بهذا الموضوع. بل يسعنا القول، بدون مبالغة، إن أول ما يميِّزها هو الغموض والالتباس. والهدف الذي أنشده يبيح لي أصلاً أن أكتفي بالإشارة إلى بعض الخطوط الهادية وبإحالة من لهم رغبة في تكوين فكرة أعمق عن المسألة إلى المؤلفات الاختصاصية التي استشهدت بها مراراً.

٥٢ ـ فريزر، المصدر نفسه، ص ٤٨.

٥٣ ـ فونت: **مبادئ علم نفس الشعوب**، ص ١٩٠.

إن موقف الباحث من المشكلات المتصلة بالزواج الخارجي رهن بطبيعة الحال، وإلى حدّ ما على أية حال، بتعاطفه مع هذه النظرية الطوطمية أو تلك. وبعض التفاسير المقترحة لا تمتّ بأية صلة إلى الزواج الخارجي، كما لو أن المؤسستين متمايزتان كل التمايز. وعلى هذا النحو نجدنا أمام تصورين، واحدهما يتمسك بالظواهر البدائية فيرى في الزواج الخارجي جزءاً أساسياً من النظام الطوطمي، بينما ينكر ثانيهما هذه الرابطة ولا يعتقد إلا بتطابق عرَضي بين هاتين السمتين المميزتين للحضارات البدائية. وقد أخذ فريزر، في أحدث مؤلفاته، بلا تحفظ بوجهة النظر الأخيرة هذه. قال:

«ينبغي أن أرجو القارئ أن يبقي نصب عينيه باستمرار واقع أن المؤسستين كلتيهما، الطوطمية والزواج الخارجي، متمايزتان تمايزاً جوهرياً بأصلهما وبطبيعتهما، على الرغم من أنهما تتصالبان وتتداخلان عرضاً واتفاقاً لدى عدد كبير من القبائل» (**الطوطمية والزواج الخارجي**، م١، المقدمة، ص ٧).

وهو يحذِّر تحذيراً مباشراً من وجهة النظر المعاكسة التي يرى فيها مصدراً لصعوبات ولضروب شتى من سوء التفاهم. ولكن خلافاً لفريزر، وجد باحثون آخرون وسيلة تتيح لهم أن يروا في الزواج الخارجي نتيجة للتصورات الأساسية للطوطمية. فقد بيَّن دوركهايم[٥٤] في أبحاثه أن التابو، المرتبط بالطوطم، كان يستتبع بالضرورة تحظير الاتصال الجنسي بامرأة تنتمي إلى عين طوطم الرجل. فنظراً إلى أن دم الطوطم من نفس دم الرجل، فإنها لفعلة مجرمة (ويبدو أن هذا التحظير يقيم كبير الاعتبار لفضّ البكارة وللحيض) أن يتصل الرجل جنسياً بامرأة تنتمي إلى الطوطم نفسه[٥٥]. بل إن أ. لانغ، الذي ينحاز إلى دوركهايم بصدد هذه النقطة، يعتقد أنه ليس من الضروري التذرع بتابو الدم لتعليل حظر المعاشرة الجنسية مع نساء ينتمين إلى عين قبيلة الرجال[٥٦]. فالتابو الطوطمي العام الذي

٥٤ ـ **الحولية السوسيولوجية** ١٨٩٨ ـ ١٩٠٤.

٥٥ ـ انظر نقد أفكار دوركهايم لدى فريزر في **الطوطمية والزواج الخارجي**، م٤، ص ١٠١.

٥٦ ـ **سر الطوطم**، ص ١٢٥.

ينهى، مثلاً، عن القعود في ظل الشجرة الطوطمية كان يكفي لذلك. ويقترح الباحث نفسه، أصلاً، نظرية أخرى لأصول الزواج الخارجي (انظر لاحقاً) بدون أن يفيدنا شيئاً عن ماهية العلاقة بين كلا تفسيريه.

أما فيما يتصل بالتعاقب في الزمن فيتفق أكثر الباحثين على الاعتقاد بأن الطوطمية سابقة على الزواج الخارجي[٥٧].

ومن بين سائر النظريات التي تريد تفسير الزواج الخارجي بمعزل عن الطوطمية لن ننوه إلا بتلك التي تبرز للعيان اختلاف مواقف الباحثين من مشكلة زنا المحارم.

فقد فسَّر ماك لينان[٥٨] بأرابة كبيرة الزواج الخارجي برواسب العادات التي تنمّ فيما يبدو عن وجودٍ لواقعة خطف النساء في زمن أقدم. وهكذا سلَّم بأنه كانت تشيع في الأزمنة الأكثر بدائية عادة اقتناص النساء عن طريق اختطافهن من القبائل الغريبة، فصار الزواج من نساء القبيلة ذاتها نادراً واستثنائياً، وضُرب عليه الحظر في نهاية المطاف لأنه غدا «غير مناسب لأنه غير دارج»[٥٩]. وقد بحث عن علة عادة الزواج الخارجي في قلة النساء التي كانت تشكو منها تلك القبائل البدائية، من جراء العادة الشائعة عندئذ والقاضية بقتل معظم الأطفال من الجنس المؤنث من لحظة ميلادهم. وليس لنا أن نشغل أنفسنا بمعرفة ما إذا كانت الوقائع قمينة بتأييد فروض ماك لينان. والأولى منا بالاهتمام هو أن هذه الفروض، حتى في حال قبولنا بها، لا تفسِّر لنا سبب امتناع رجال القبيلة عن الزواج من النساء القلائل الباقيات من قبيلتهن، ولا كذلك سبب تجاهل المؤلف لمشكلة زنا المحارم تجاهلاً تاماً[٦٠].

بالتعارض مع هذا التصور، وبقدر أكبر بكثير من الحق بحسب ظاهر الحال،

---

٥٧ ـ يقول فريزر مثلاً (المصدر الآنف الذكر، م٤، ص ٧٥): «إن العشيرة الطوطمية هيئة اجتماعية تختلف كل الاختلاف عن الطبقة الزواجية الخارجية، ولدينا أسباب وجيهة للاعتقاد بأنها أقدم عهداً بكثير».

٥٨ ـ **الزواج البدائي**، ١٨٦٥.

٥٩ ـ بالإنكليزية في النص. «م».

٦٠ ـ فريزر، المصدر الآنف الذكر، ص ٧٣ ـ ٩٢.

رأى باحثون آخرون في الزواج الخارجي مؤسسة ترمي إلى توفير الحماية من زنا المحارم[٦١].

وإذا أخذنا بعين الاعتبار التعقيد المتزايد للتقييدات الزواجية المعمول بها في أوستراليا، فلن يسعنا إلا أن نشاطر مورغان وبالدوين وسبنسر[٦٢] وهوويت رأيهم القائل إن تلك التدابير تحمل دمغة قصد واعٍ، مرام «DELIBERATE DESIGN» بحسب تعبير فريزر، وأنها بلغت فعلاً إلى الهدف الذي رمت إليه. «إنه لمن المستحيل أن نفسّر على غير هذا النحو نظاماً بمثل هذا التعقيد والاطراد بجميع تفاصيله»[٦٣].

ثمة واقعة جديرة بالتنويه بها، وهي أن التقييدات الأولى التي أعقبت الأخذ بنظام الطبقات الزواجية كانت تطال الحرية الجنسية للجيل الطالع، وبالتالي زنا المحارم بين الإخوة والأخوات، وكذلك بين الأبناء والأمهات، على حين أن زنا المحارم بين الآباء والبنات لم يلغَ إلا بموجب تحظيرات لاحقة.

لكن إذا عزونا التقييدات الجنسية الموجبة للزواج الخارجي إلى مقاصد تشريعية، فلن نكون قد فسّرنا الأسباب التي دعت إلى ابتداع هذه المؤسسات. من أين ينبع، في التحليل الأخير، الخوف من زنا المحارم، ذلك الخوف الذي ينبغي أن نرى فيه أصل الزواج الخارجي بالذات؟ لا يكفي بطبيعة الحال تفسير رهاب زنا المحارم بنفور غريزي من المعاشرة الجنسية بين أقرب ذوي القربى، مما يعني التعلل بواقعة الخوف من زنا المحارم بالذات، على حين أن التجربة تدلنا أن زنا المحارم، رغماً عن هذا النفور الغريزي من الاتصال الجنسي بين أقرباء الدم، ليس بالظاهرة النادرة، حتى في مجتمعنا الحديث، وعلى حين أن التجربة التاريخية تفيدنا أن الزيجات المحرمية كانت إلزامية بالنسبة إلى بعض الأشخاص من ذوي الامتياز.

---

٦١ ـ انظر البحث الأول.

٦٢ـ مورغان: **المجتمع القديم**، ١٨٧٧ ـ فريزر: **الطوطمية والزواج الخارجي**، م٤، ص ١٠٥ وما يليها.

٦٣ ـ فريزر، المصدر الآنف الذكر، ص ١٠٦.

يفسر وسترماك[٦٤] الخوف من زنا المحارم بقوله إن «أشخاصاً من جنس مختلف، يعيشون معاً منذ نعومة أظفارهم، يساورهم نفور فطري من الدخول في علاقات جنسية. وبما أنه تقوم في العادة بين هؤلاء الأشخاص قرابة دم، فإن هذا الشعور يجد في العرف وفي القانون تعبيره الطبيعي، وهو حظر العلاقات الجنسية بين الأقارب الأقربين».. ولئن مارى هافلوك إلّيس[٦٥] في الصفة الغريزية لذلك النفور، فإنه لا يبتعد، في كتابه **دراسات في سيكولوجيا الجنس** STUDIES IN THE PSYCHOLOGY OF SEX، عن هذا التصور عينه حينما يقول:

«إن كانت الغريزة الجنسية لا تتجلى بصورة طبيعية بين الإخوة والأخوات أو بين الصبيان والبنات الذين عاشوا معاً منذ نعومة أظفارهم، فهذه محض ظاهرة سلبية تتأتى من كون الشروط اللازمة ليقظة غريزة المجامعة غير متوفرة في الظروف المشار إليها... فلدى الأشخاص الذين عاشوا معاً منذ نعومة أظفارهم تثلِّم العادةُ والألفة جميعَ الإثارات التي يمكن أن يتسبَّب فيها النظر والسمع والتماس، وتخلقان بين هؤلاء الأشخاص حالة من الانجذاب الهادئ المبرأ عن الشهوات، وتجردانهم من القدرة على توليد التنبيه الإيروسي اللازم لحدوث الانتعاظ الجنسي».

إن ما أراه مستغرباً هنا هو أن وسترماك، إذ يتكلم عن النفور الفطري من المعاشرة الجنسية الذي يستشعره أشخاص عاشوا معاً منذ نعومة أظفارهم، يرى في الوقت نفسه في هذا الميل تعبيراً نفسياً عن الواقعة البيولوجية المتمثلة في أن الزيجات بين أقرباء العصب الواحد ضارة بالنوع. فمن الصعب أن نسلِّم بأن غريزة بيولوجية من هذا القبيل يمكن أن تخطئ في تظاهرها السيكولوجي إلى حدّ فرض الحظر، لا على العلاقات الجنسية، الضارة بالنوع، بين أقرباء العصب الواحد، وإنما على العلاقات، غير الضارة بالمرة من هذا المنظور، بين أعضاء البيت

---

٦٤ ـ **أصل المفاهيم الأخلاقية وتطورها** URSPRUNG UND ENTWICKLUNG DER MORALBEGRIFE، م٣، الزواج DIE EHE، ١٩٠٩. انظر في هذا المرجع نفسه دحض الكاتب للاعتراضات التي وُجِّهت إلى تصوره.

٦٥ ـ هافلوك إلّيس: طبيب وكاتب ومصلح اجتماعي بريطاني (١٨٠٩ ـ ١٩٣٩). له كتاب عن **الجنسية المثلية**، وكان أول من صاغ مفهومي النرجسية والإيروسية.«م».

الواحد أو القبيلة الواحدة. لكني لا أستطيع أن اقاوم متعة التذكير بالنقد الذي وجهه فريزر إلى ما قاله وسترماك. وبالفعل، يرى فريزر أنه مما لا يمكن فهمه أن ينعدم اليوم وجود أي رأي مسبق ضد العلاقات الجنسية بين أعضاء الأسرة الواحدة، بينما يتعاظم في أيامنا هذه أكثر من أي وقت سبق الخوفُ من زنا المحارم، الذي هو في رأي وسترماك مجرد نتيجة لذلك الرأي المسبق. وأبلغ عمقاً من ذلك بعد ملاحظات فريزر التالية التي سأستشهد بها بنصّها، لأنها تتفق في نقاطها الأساسية مع الحجج التي بسطتها أنا نفسي في الفصل عن التابو:

«لسنا نفهم ما السبب الذي يمكن أن يحيج غريزة بشرية متأثلة الجذور إلى تعضيدها بقانون. فليس ثمة قانون يأمر الإنسان بأن يأكل ويشرب أو يحذِّره من وضع يديه في النار. فالناس تأكل وتشرب وتبقى أيديها بعيدة عن النار غريزياً، وخوفاً من العقوبات الطبيعية، لا القانونية، التي سيجلبونها على أنفسهم فيما لو خالفوا غريزتهم في سلوكهم. والقانون لا يحظر إلا ما يمكن أن يأتيه الناس تحت ضغط بعض غرائزهم. وما تحظره وتعاقبه الطبيعة بنفسها ليس بحاجة لأن يُحظر ويعاقب بالقانون. وعليه، نستطيع التسليم بغير ما تردد بأن الجرائم المحظورة هي حقاً جرائم قد يقدم الكثير من الناس على اقترافها بسهولة بحكم نوازعهم الطبيعية. ولولا النوازع الفاسدة لما وجدت جرائم؛ وإذا لم توجد جرائم، فما الحاجة إلى حظرها؟ وهكذا، وبدلاً من أن نستنتج من التحظير القانوني لزنا المحارم أنه يوجد نفور طبيعي من زنا المحارم، علينا بالأحرى أن نستنتج منه وجود غريزة طبيعية تدفع باتجاه زنا المحارم، وأنه إذا كان القانون يشجب هذه الغريزة وغرائز طبيعية أخرى كثيرة، فذلك لأن الناس المتمدينين قد أدركوا أن إشباع هذه الغرائز الطبيعية سيكون ضاراً من وجهة النظر الاجتماعية»[٦٦].

في مقدوري بعد أن أضيف إلى محاجّة فريزر المرموقة هذه أن تجارب التحليل النفسي وخبراته تثبت استحالة وجود نفور فطري من العلاقات المحرمية. بل تظهر على العكس أن الرغبات الجنسية الأولى للإنسان المراهق هي على الدوام من

٦٦ ـ المصدر الآنف الذكر، ص ٩٧.

طبيعة محرمية، وأن هذه الرغبات المقموعة تلعب دوراً بالغ الأهمية بوصفها عللاً معيِّنة للأعصبة اللاحقة.

ينبغي إذاً أن نتخلى عن التصور الذي يرى في الخوف من زنا المحارم غريزة فطرية. والأمر بالمثل بالنسبة إلى تصور آخر لتحظير زنا المحارم، وهو تصور يؤيده أنصار كثُر، ومؤداه أن الأقوام البدائية، بعد أن لاحظت في زمن مبكر الأخطار التي تنطوي عليها زيجات العصب الواحد من منظور التناسل، قررت تحظير زنا المحارم وهي على أتمّ علم بالموجبات. والاعتراضات على محاولة التفسير هذه عديدة للغاية[٦٧]. فأولاً، وعلاوة على أن تحظير زنا المحارم ينبغي أن يُعدّ سابقاً بكثير على الاقتصاد القائم على أساس استخدام الحيوانات الأهلية، وهو الاقتصاد الذي ما كان لغيره أن يقدِّم معطيات عما يترتب على قرابة العصب الواحد من عواقب على صفات العرق، فإن الطبيعة الوخيمة لهذه العواقب لا تزال إلى يومنا هذا غير مسلَّم بها، وفيما يتصل بالإنسان يعسر إثباتها. ثانياً، إن كل ما نعرفه عن المتوحشين الحاليين لا يرجِّح كفة الفرضية القائلة إن أسلافهم الأبعدين شغلوا أنفسهم بهمٍّ صيانةِ الذرية من العواقب الضارة لزيجات العصب الواحد. وإنه لمن شبه السخف أن نعزو إلى أولئك الناس العاجزين عن كل تبصر واستباق للأحداث، والذين يعيشون يومهم بيومهم، دوافع تتصل بعلم الصحة وحفظ النسل، مع أن مثل هذه الاعتبارات يكاد لا يقام لها وزن حتى في ظل حضارتنا الحاضرة[٦٨].

بوسعنا أخيراً الاعتراض بأنه لا يكفي أن نعزو تحظير زيجات العصب الواحد إلى أسباب صحية وعملية خالصة لنفسر النفور العميق من زنا المحارم في مجتمعاتنا العصرية. فكما بيَّنت في غير هذا الموضع[٦٩]، فإن هذا الخوف من زنا المحارم هو أشد حدة وأكثر قوة بعد لدى الأقوام البدائية التي لا تزال موجودة إلى اليوم منه لدى الشعوب المتحضرة.

---

٦٧ ـ انظر دوركهايم: **تحظير زنا المحارم**، في **الحولية السوسيولوجية**، م١، ١٨٩٦ ـ ١٨٩٧.

٦٨ ـ يقول ش. داروين عن المتوحشين: «إنهم عاجزون عن توقع الآفات البعيدة التي يمكن أن تصيب ذريتهم».

٦٩ ـ انظر البحث الأول.

وعلى حين أنه كان لنا أن نتوقع أن يكون لدينا أيضاً، لتفسير الخوف من زنا المحارم، الخيار بين أسباب سوسيولوجية وبيولوجية وسيكولوجية، على اعتبار أن العوامل السيكولوجية ليست بدورها إلا نمطاً لتظاهر القوى البيولوجية، نرانا مكرهين، في ختام التحليل، على تبني إقرار فريزر الاستسلامي: إننا نجهل أصل الخوف من زنا المحارم، ولا نعرف حتى الاتجاه الذي يتعيَّن علينا أن نبحث فيه عنه. وما من حلّ من الحلول المقترحة حتى الآن للغز يبدو لنا باعثاً على الرضى[٧٠].

ينبغي أن أشير بعد إلى محاولة أخيرة لتفسير أصل زنا المحارم، وهذه المحاولة تختلف اختلافاً جذرياً عن المحاولات التي استعرضناها حتى الآن، ومن الممكن أن توصف بأنها استنباطية.

إنها ترتبط بفرضية لتشارلز داروين حول الحالة الاجتماعية البدائية البشرية. فمن العادات الحياتية للقرود العليا استنتج داروين أن الإنسان عاش هو أيضاً في أول الأمر في نقائل[٧١] صغيرة، كانت غيرة الذكر الأقوى والأكبر سناً تحول ضمن إطارها دون الاختلاط الجنسي:

«طبقاً لما نعلمه عن غيرة جميع الثدييات، التي نرى كثرة منها مسلحة حتى بأعضاء خاصة تسهِّل عليها صراعها مع مزاحميها، نستطيع أن نستنتج بالفعل أن الاختلاط العام بين الجنسين في حالة الفطرة واقعة بعيدة الاحتمال جداً... لكن إذا رجعنا أدراجنا في مجرى الزمن إلى أسحاق بعيدة بما فيه الكفاية، وحكمنا على العادات البشرية طبقاً لما هو قائم اليوم، فإن الاستنتاج الأرجح احتمالاً هو أن البشر عاشوا في بادئ الأمر في جماعات صغيرة، وكان لكل رجل منهم عموماً امرأة واحدة. ولكن إذا كان رجلاً بعينه قوياً نراه يحوز في بعض الأحيان عدة نساء يذود عنهن بغيرة ضد سائر الرجال. أو كذلك حتى لو فرضنا أنه ليس

---

٧٠ ـ «هكذا يبقى الحل الأخير للزواج الخارجي، وبالتالي لقانون زنا المحارم (ما دام الزواج الخارجي جرى تأسيسه بغية تحاشي زنا المحارم) معضلة مستغلقة اليوم كما بالأمس» (**الطوطمية والزواج الخارجي**، م١، ص ١٦٥).

٧١ ـ النقائل جمع نقيل أو نقيلة HORDES: حشد مترحل من البدائيين. «م».

بحيوان اجتماعي، فإن ذلك لا يمنع أنه أمكن له أن يعيش، نظير الغوريلا، مع عدة نساء لا تعود حيازتهن إلى أحد سواه: وآية ذلك أن جميع البدائيين يتشابهون فيما بينهم بكون ذكر مفرد منهم هو وحده البارز في الجماعة. فإذا ما شبّ الذكر الفتيّ عن الطوق دخل في صراع مع الآخرين في سبيل السيطرة، والأقوى بينهم هو الذي يغدو زعيم الجماعة بعد أن يقتل أو يطرد جميع منافسيه (د. سافاج[٧٢] في **مجلة بوسطن للتاريخ**، م٥، ١٨٤٥ ـ ١٨٤٧). فإذا ما أقصي الذكور الفتيان على هذا النحو وهاموا على وجوههم من مكان إلى آخر، أخذوا على أنفسهم بدورهم عهداً، متى ما أفلحوا أخيراً في العثور على امرأة، بأن يمنعوا زيجات العصب الواحد الضيقة أكثر مما ينبغي بين أعضاء الأسرة الواحدة»[٧٣].

يبدو أن أتكنسون[٧٤] هو أول من تحقق من أن الشروط التي عزاها داروين إلى النقيل البدائي ما كان لها، عملياً، إلا أن تفرض على الرجال الشبان الزواج الخارجي[٧٥]. فقد كان في مقدور كل منفي من أولئك المنفيين أن يؤسس نقيلاً مشابهاً، يُفرض فيه حظر العلاقات الجنسية ويُحافظ عليه نزولاً عند حكم غيرة الزعيم؛ وعلى هذا النحو آل الأمر بتلك الشروط مع مرّ الزمن إلى توليد القاعدة التي رسخت في الأذهان في شكل قانون: لا علاقات جنسية بين أعضاء النقيل الواحد. وبعد نشوء الطوطمية تحولت هذه القاعدة إلى القاعدة التالية: لا علاقات جنسية في داخل الطوطم.

٧٢ ـ الدكتور توماس سافاج: راعٍ بروتستانتي أميركي (١٨٠٤ ـ ١٨٨٠). طبيب وعالم طبيعيات. أُرسل في بعثة دينية إلى ليبيريا واكتشف هناك قحف قرد كبير كان لا يزال مجهولاً إلى ذلك الحين وعرف بعدئذ باسم غوريلا الغرب. «م».

٧٣ ـ **أصل الإنسان** ABSTAMMUNG DER MENSCHEN، الترجمة الألمانية بقلم: كاروس، م٢، الفصل ٢٠، ص ٣٤١.

٧٤ ـ جيمس جاسبر أتكنسون: مزارع وكاتب بريطاني (١٨٤٦ ـ ١٩٣٩). أقام في مستعمرة كاليدونيا الجديدة ووظف كل ثروته في شراء المراعي وتطويرها. كتب مقالات إثنوغرافية عن عادات السكان الأصليين نشرها نسيبه الكاتب الإسكتلندي أندرو لانغ عام ١٩٠٣ تحت عنوان **القانون البدائي**. «م».

٧٥ ـ **القانون البدائي** PRIMAL LAW، لندن ١٩٣٠ (نقلاً عن أ. لانغ: **الأصول الاجتماعية**).

لقد انحاز أ. لانغ[٧٦] إلى هذا التفسير للزواج الخارجي. ولكنه في المؤلَّف نفسه أخذ بناصر النظرية الأخرى (نظرية دوركهايم) التي ترى في الزواج الخارجي نتيجة للقوانين الطوطمية. وليس من اليسير التوفيق بين التصورين؛ فبموجب التصور الأول وُجد الزواج الخارجي قبل الطوطمية، وبمقتضى التصور الثاني يغدو نتيجة لها[٧٧].

(٣)

لا تلقي الخبرة التحليلية النفسية على هذه الظلمة سوى شعاع واحد يتيم من النور.

ذلك أن موقف الطفل من الحيوانات ينطوي على تشابهات كثيرة مع موقف البدائي منها. فالطفل لا يستشعر بعد شيئاً من تلك الكبرياء التي يصطنعها الراشد المتحضِّر حينما يرسم خطاً فاصلاً واضحاً بينه وبين سائر ممثلي العالم الحيواني. فالطفل يرى في الحيوان بلا تردد عديلاً له؛ وهو إذ يقرّ إقراراً صريحاً وصادقاً بحاجاته، يشعر أنه أقرب إلى الحيوان منه إلى الإنسان الراشد الذي يجده في أرجح الظن على قدر أعظم من الإلغاز.

---

٧٦ ـ **سر الطوطم**، ص ١١٤، ١٤٣.

٧٧ ـ «إذا صحّ، بمقتضى نظرية السيد داروين، أن الزواج الخارجي كان قائماً فعلاً وواقعاً قبل أن تخلع عليه المعتقدات الطوطمية مصادقة **قانونية** على الصعيد العملي، فإن مهمتنا ستكون ميسورة نسبياً. وفي مثل هذه الحال ستكون القاعدة العلمية الأولى هي قاعدة السيد الغيور: «لا يجوز لأي ذكر أن يمسّ إناث معسكري»، معززة بإبعاد الأبناء المراهقين. **وبمرور الزمن تتلبس هذه القاعدة، وقد غدت على أساس هذا الفرض عادية ومألوفة، الشكل التالي**: «لا زواج في داخل الجماعة المحلية». ولنفترض بعد ذلك أن الجماعات المحلية سُمّيت بأسماء حيوانات، فعندئذ تصبح القاعدة: «لا زيجات في داخل الجماعة الحاملة لاسم حيوان مثل نعامة، غراب، أوبوسوم(*)، شنقب؛ لا زواج بين شنقب وشنقبة». ولكن إذا لم تكن الجماعات البدائية تتقيَّد بقاعدة الزواج الخارجي فلا بدّ أنها صارت تتقيَّد بها منذ أن تولدت عن أسماء الحيوانات والنباتات، إلخ، التي تبنَّتها الجماعات المحلية، الأساطيرُ والمحرمات الطوطمية» (**سر الطوطم**، ص ١٤٣، والكلمات القليلة المسوَّدة في هذا الشاهد هي من تسويدي). وفي بحثه عن الموضوع نفسه (مجلة **فولكلور**، كانون الأول/ ديسمبر (١٩١١) ينبئنا لانغ على كل حال أنه ما عاد يرى في الزواج الخارجي نتيجة للتابو «الطوطمي العام».

(*) الأوبوسوم: حيوان جرابي صغير آكل للحم. «م».

على هذا التوافق الأمثل بين الطفل والحيوان يطرأ في بعض الأحيان تشويش غريب. فقد يطفق الطفل على حين غرة يخاف من لمس الحيوانات ويهرب من الاحتكاك بجميع ممثلي نوع بعينه منها، حتى من مرآها. وعندئذ ترتسم معالم اللوحة السريرية لرهاب الحيوانات، وهو واحدة من أكثر الآفات العصابية النفسية تواتراً في تلك السن، وربما الشكل المبكر لإصابة من هذا القبيل. ويكون موضوع الرهاب بصورة عامة حيوانات كان الطفل أبدى نحوها إلى ذلك الحين أعظم الاهتمام، ولكن لا يكون لموضوع الرهاب هذا صلة بأي حيوان فردي. واختيار الحيوانات القابلة لأن تصير مواضيع للأرهبة ليس واسعاً للغاية في المدن. فهي في الغالب أحصنة وكلاب وقطط، وفي النادر طيور، وفي كثير من الأحيان حشرات مثل الخنافس والفراشات. وقد تكون في بعض الأحيان حيوانات لا يعرفها الطفل إلا عن طريق كتبه المصوّرة أو الحكايا التي يسمعها؛ وعندئذ تغدو موضوعاً للحصَر المجاوز الحدّ وغير المنطقي الذي يصاحب تلك الأرهبة. ونادراً ما نفلح في كشف العارض أو الحادث الذي عيَّن هذا الاختيار الخارق للمألوف لحيوان الرهاب. وإني أدين لكارل أبراهام بإطلاعي على حالة شرح فيها الطفل نفسه خوفه من الزنابير، بقوله إن لون جسم الزنبور وتحازيزه تذكّره بالنمر الذي هو، بحسب ما تناهى إلى علمه، حيوان يتعيَّن على المرء أن يخافه.

إن أرهبة الحيوانات لدى الأطفال لم تحظَ بعد بدراسة تحليلية متأنية، على الرغم من أنها تستأهل ذلك إلى أبعد حدّ. ومردّ ذلك بكل تأكيد إلى الصعوبات التي يصطدم بها تحليل الأطفال الصغار السن. ومن ثم لا يسع أحداً أن يجزم بأنه يعرف المعنى العام لهذه الآفات، بل إني لا أعتقد أنه من الممكن أن يكون لها مدلول واحد. بيد أن بعض حالات من هذه الأرهبة، من تلك التي تتخذ موضوعاً لها الحيوانات الكبيرة، ثبت أنها لا تستعصي على التحليل، وكشفت للباحث عن سرّها. فجميع هذه الحالات تدور حول موضوع واحد: فحينما يكون الأطفال المفحوصون من الصبيان نجد أن حصَرهم موحى به إليهم من قبل الأب، وأنه جرى تحويله فقط باتجاه الحيوان.

من المحقق أن جميع أولئك الذين زاولوا التحليل النفسي بقدر أو بآخر شاهدوا

حالات من هذا القبيل، وتكوَّن لديهم الانطباع نفسه. بيد أنني لا أستطيع هنا أن أستشهد إلا بعدد طفيف من المنشورات المفصَّلة حول هذا الموضوع. وإنه ليجانب الصواب من يستنتج من هذه الصدفة الأدبية النادرة أن توكيدنا لا يستند إلا إلى مشاهدات منعزلة. وسأستشهد، على سبيل المثال، بباحث اهتم بصورة ذكية بأعصبة أطفاله. يروي هذا الرجل، وهو الدكتور وولف[٧٨] (من أوديسا)، في معرض وصفه السريري لعصاب صبي له من العمر تسع سنوات، أن هذا المريض الصغير السن كان يشكو منذ أربعة أعوام من رهاب الكلاب. «حينما كان يشاهد في الطريق كلباً يركض أمامه، كان يطفق يبكي ويصيح: «أيها الكلب الصغير الظريف، لا تؤاخذني، سأكون لطيفاً». وكان يقصد بقوله «سأكون لطيفاً» أنه **لن يعزف بعد الآن على الكمان** (أي **لن يعود يستمني**)[٧٩].

يلخص المؤلف نفسه بعد ذلك حالته على النحو التالي: «ما رهابه من الكلاب في حقيقته إلا خوف الأب الذي جرى إسقاطه على الكلب، وذلك لأن هتافه الغريب: «أيها الكلب، سأكون لطيفاً» (أي «لن أستمني») موجَّه بحصر المعنى إلى الأب الذي كان حظَّر عليه هذا الاستمناء». ويضيف المؤلف في حاشيةٍ ما يلي، وهو ما يتفق تماماً مع مشاهداتي ويشهد في الوقت نفسه على وفرة هذه الحالات: «أعتقد أن هذه الأرهبة (أرهبة الأحصنة والكلاب والقطط والدجاج وغيرها من الحيوانات الأهلية) لا تقلّ تواتراً على أية حال لدى الطفل عن المخاوف الليلية وتتكشف دوماً عند التحليل عن أنها نابعة من إزاحة ونقل للخوف المستشعر إزاء أحد الوالدين إلى أحد الحيوانات. فهل ينجم رهاب الفئران والجرذان، الواسع الانتشار، عن الآلية نفسها؟ هذا ما لا أستطيع توكيده».

في المجلد الأول من **حولية المباحث التحليلية النفسية والمرَضية النفسية**،

٧٨ ـ موشي وولف: طبيب روسي من أصل ألماني (١٨٧٨ ـ ١٩٧١). أسس **جمعية موسكو للتحليل النفسي** وهاجر إلى تل أبيب عام ١٩٣٣ حيث أسس **جمعية فلسطين للتحليل النفسي** التي صار اسمها فيما بعد **جمعية تل أبيب للتحليل النفسي**. من مؤلفاته: **مساهمة في الجنسية الطفلية**. «م».

٧٩ ـ وولف: **مساهمة في الجنسية الطفلية**، في **المجلة المركزية للتحليل النفسي**، ١٩١٢، م٢، العدد١، ص ١٥ وما يليها.

نشرت «**تحليل رهاب صبي في الخامسة من العمر**»[٨٠]، وكان والد هذا الصبي هو الذي زوَّدني مشكوراً بتقرير عن حالته. فقد كان هذا الصبي يخاف خوفاً شديداً من الأحصنة حتى بات يتردد في الخروج إلى الطريق. وكان يخشى أن يدخل الحصان إلى غرفته ليعضّه. وقد تبيَّن فيما بعد أنه كان يرى في ذلك عقاباً على السقوط (الموت) الذي كان يتمناه للحصان. وبعدما تمّ تسكين الخوف الذي كان الطفل يستشعره إزاء أبيه، وضح للعيان أنه كان قاوم رغبة في غياب الأب (رحيله، موته). وكما أوضح هو نفسه بمنتهى الجلاء، كان يرى في الأب منافساً له يزاحمه على آيات حب الأم التي كانت تتجه إليها على نحو مبهم حفزاته الجنسية الأولى. ومن ثم وجد نفسه في الموقف النمطي للطفل الذكر، وهو الموقف الذي نطلق عليه اسم **عقدة أوديب** والذي نرى فيه العقدة المركزية للأعصبة بصفة عامة. والواقعة الجديدة التي أزاح لنا النقاب عنها تحليل هانز الصغير مثيرة جداً للاهتمام من منظور تفسير الطوطمية: فالطفل قد حوّل باتجاه أحد الحيوانات شطراً من المشاعر التي كانت تساوره إزاء الأب.

لقد أتاح لنا التحليل أن نستكشف مسارات الربط والتداعي ـ سواء منها المهمة من ناحية المضمون أو العارضة ـ التي سلكها هذا التحويل. فالكراهية المتولدة من المزاحمة مع الأب ما تسنى لها أن تتظاهر وتفصح عن نفسها بملء الحرية في حياة الطفل النفسية، إذ حيّدها الحنو والإعجاب اللذان كانا يخامرانه أيضاً حيال الشخص نفسه؛ فكان أن نجم عن ذلك بالنسبة إلى الطفل موقف ملتبس، ازدواجي، إزاء الأب، صراع ما أفلت منه إلا بإسقاطه مشاعره العدائية والخوفية على موضوع بديل. بيد أن هذا التحويل كان يعجز عن فضّ النزاع عن طريق الفصل الباتر بين العواطف الحانية والعواطف العدائية. فاستمر النزاع بعد التحويل، واستمر الموقف الازدواجي قائماً، ولكن هذه المرة حيال الموضوع البديل. ومن المحقق أن هانز الصغير ما كان يخاف الأحصنة فحسب، بل كان أيضاً مفعماً نحوها بالاحترام ويوليها اهتمامه البالغ. فما إن سكن خوفه، حتى تماهى هو نفسه مع الحيوان المخيف، فراح يخبّ كحصان ويعضّ

٨٠ ـ هي الحالة المعروفة باسم حالة هانز الصغير. انظر ترجمتنا لهذا النص بعنوان: **التحليل النفسي لرهاب الأطفال** في المجلد الثالث من **المؤلفات شبه الكاملة**. «م».

بنفسه أباه[٨١]. وفي طور آخر من تراخي الرهاب، ماهى عن طيب خاطر والديه مع حيوانات كبيرة أخرى[٨٢].

لا نستطيع أن نمسك أنفسنا عن استشفاف بعض سمات الطوطمية في مظهرها السلبي في أرهبة الحيوان هذه لدى الأطفال. على أننا ندين للسيد فيرنزي بالمشاهدة النادرة والبديعة لحالة يمكن أن نرى فيها تظاهراً للطوطمية الإيجابية لدى أحد الأطفال[٨٣]. فلدى الصغير أرباد، الذي روى لنا السيد فيرنزي قصته، كانت الميول الطوطمية تستيقظ، لا بالترابط المباشر مع **عقدة أوديب**، وإنما على نحو غير مباشر، وبالترابط مع العنصر النرجسي في هذه العقدة، أي رهاب الخصاء. لكن لو قرأنا قراءة مستأنية القصة السابقة، قصة هانز الصغير، لوجدنا فيها أيضاً شواهد كثيرة على الإعجاب الذي كان الطفل يستشعره إزاء الأب، بسبب حجم جهازه التناسلي ولأنه كان يرى فيه خطراً يتهدد أعضاءه التناسلية هو نفسه. ففي عقدة أوديب وفي عقدة الخصاء يلعب الأب الدور نفسه، دور الخصم المهاب الجانب لما يساور الطفل من اهتمامات جنسية. والخصاء أو سمل العينين هو العقاب الذي يتوعده به[٨٤].

٨١ ـ المصدر المذكور، ص ٣٧.

٨٢ ـ تخييل الزرافة، ص ٢٤.

٨٣ ـ س. فيرنزي: **الرجل/ الديك الصغير**، في **المجلة الدولية للتحليل النفسي الطبي**، م٢، ١٩١٣، العدد ٣.

٨٤ ـ بصدد إبدال الخصاء سملاً للعينين، وهو ما جاء ذكره أيضاً في أسطورة أوديب، انظر مداخلات رايتلر وفيرنزي ورانك وإيدر[*] في **المجلة الدولية للتحليل النفسي الطبي**، ١٩١٣، العدد ٢[**].

(*) مونتاغ دافيد إيدر: طبيب ومحلل نفسي بريطاني (١٨٦٥ ـ ١٩٣٦). ترجم إلى الانكليزية نصوصاً لفرويد ويونغ، ولكنه كان ميالاً إلى الأول أكثر منه إلى الثاني. وقد صاغ عام ١٩٣٢ مفهومه عن أسطورة التقدم مؤكداً أن التقدم التكنولوجي ليس من شأنه إلا أن يزيد في تعاسة الإنسان الذي يفقد أكثر فأكثر السيطرة على محيطه. وقد انتمى إلى الجمعية النقابية الناطقة بلسان الحركة الاشتراكية البريطانية، ولكنه كان في الوقت نفسه ذا نزعة صهيونية متطرفة، وقد انتخب رئيساً **للاتحاد الصهيوني البريطاني**، وعارض تقسيم فلسطين إلى دولتين باعتبار فلسطين وطناً قومياً لليهود وحدهم. «م».

(**) الإحالة هنا إلى المقالات الأربع التالية:

- رودولف رايتلر: **حول رمزية العين**. - ساندور فيرنزي: **حول رمزية العين أيضاً**.

- أوتو رانك: **شكل غير موصوف بعد من حلم أوديبي**. - مونتاغ دافيد إيدر: **أحلام العيون**.

هامش الترجمة الفرنسية الجيدة.

كان لأرباد عامان ونصف عام من العمر حينما أراد ذات يوم، وكان في الريف، أن يبول في الخمّ، فعضت قضيبه أو نهشته دجاجة. فلما رجع في السنة التالية إلى المكان نفسه تخيَّل نفسه دجاجة، وصار الخمّ وكل ما يجري فيه شغله الشاغل، وقايض لغته البشرية بالصيء والقوقأة في فناء الدواجن. وفي زمن تسجيل التقرير عن الحالة (وكان له من العمر آنئذ خمسة أعوام) كان قد استعاد الكلام، ولكنه بات لا يتكلم إلا عن الدجاج وغيره من الدواجن. ولم يكن يعرف من دمية أخرى ولا يغنّي سوى الأغاني التي يرد فيها ذكر للطيور. وكان موقفه من حيوانه الطوطم ازدواجياً بلا لبس: كره وحبّ مسرفان. وكانت لعبته المفضلة عراك الدجاج:

«كانت فرحة له وبهجة أن يحضر العراك الذي ينشب بين ذوات الأجنحة. وكان يستطيع أن يرقص طوال ساعات حول جثث الدجاجات وهو في حالة لا توصف من التهيُّج». ثم كان يطفق يعانق الحيوان الصريع، وينظف ويغطي بالقبل صور الدجاجات التي كان أساء بنفسه معاملتها وعذَّبها من قبل.

كان الصغير أرباد يحرص بنفسه على ألا يدع ظلاً من شك يحوم حول دلالة موقفه الغريب الشاذ. وكان يعرف، عند الاقتضاء، كيف ينقِّل رغباته، مستعيضاً عن نمط تعبيرها الطوطمي بنمط تعبير مستقى من اللغة الدارجة. قال يوماً: «أبي ديك، وأنا الآن صغير، أنا صوص. لكن يوم سأكبر سأصير دجاجة، ويوم سأكبر أكثر بعد سأصير ديكاً». ومرة أخرى أراد على حين بغتة أن يأكل من «الأمّ المقددة» (بالتشابه مع الفروج المقدّد). وكان يطيب له أن يتوعد الآخرين بالخصاء، بعد أن استشعر هو نفسه تهديداً من هذا القبيل من جراء الممارسات الاستمنائية التي كان يجريها على قضيبه.

أما علة اهتمامه بكل ما يجري في فناء الدواجن، فلم تكن موضعاً للشك في نظر فيرنزي: «كانت العلاقات الجنسية المستعرة بين الديك والدجاجة وتطريق البيض وتفقيص الصوص تشبع فضوله الجنسي الذي كان منصباً، في الحقيقة، على ما يجري في الأسرة البشرية. وقد قال يوماً لجارة لهم متصوراً مواضيع رغباته طبقاً لما رآه في فناء الدواجن: «سأتزوجك، أنت وأختك وبنات

عمي الثلاث والطاهية.. كلا، بل أمي بدل الطاهية».

سوف نستكمل لاحقاً الاستنتاجات التي يوحي بها التقرير عن هذه الحالة. ولنقنع هنا بالإشارة إلى وجهين من وجوه التشابه بين حالتنا هذه وبين الطوطمية: التماهي التام مع الحيوان الطوطمي(٨٥) والموقف الازدواجي منه. وبالاستناد إلى هذه الملاحظات نعتقد أنه من المباح لنا أن ندرج طبقاً للصيغة الطوطمية (ما دام الأمر متعلقاً بالإنسان) الأب محل الحيوان الطوطمي. لكن سرعان ما ندرك، لدى قيامنا بهذا الإبدال، أننا لم نتقدم تقدماً يذكر، وعلى الأخص لم نخطُ إلى الأمام خطوة جريئة حقاً. فما نعتقد أننا اهتدينا إليه إنما ينبئنا به البدائيون أنفسهم، وحيثما لا يزال النظام الطوطمي ساري المفعول نجد أن الطوطم يُسمَّى باعتباره سلفاً. وكل ما فعلناه هو أننا عزونا معنى حرفياً إلى هذه التسمية التي لا يدري لها الإثنولوجيون تفسيراً والتي وضعوها لهذا السبب في آخر اهتماماتهم. بيد أن التحليل النفسي يحدو بنا، على العكس، إلى إيلاء هذه النقطة كامل ما تستأهله من أهمية واتخاذها منطلقاً لمحاولة تفسيرنا للطوطمية(٨٦).

إن النتيجة الأولى لإبدالنا مثيرة جداً للاهتمام. فإن لم يكن الحيوان الطوطمي سوى الأب بالذات، نجدنا أمام ما يلي: إن الوصيتين الرئيسيتين في الطوطمية، القاعدتين التابويتين اللتين تؤلِّفان نواتها، وأعني بهما تحظير قتل الطوطم وتحظير الزواج من امرأة تنتمي إلى الطوطم نفسه، تتطابقان، من حيث مضمونهما، مع جريمتي أوديب الذي قتل أباه وتزوج أمه، ومع رغبتي الطفل البدائيتين اللتين ربما يؤلف كبتهما غير الكافي أو استيقاظهما نواة الأعصبة كافة. وإذا لم تكن هذه المعادلة من بنات المصادفة، فمن المفروض أن تمكِّننا من تفسير ولادة الطوطمية في الأزمنة الأكثر نأياً. وبعبارة أخرى، من المفروض بنا أن نصيب فلاحاً في أن نثبت

٨٥ ـ إني أدين للسيد أ. رانك بإطلاعي على حالة رهاب من الكلاب لدى طفل ذكي أعاد تفسيرهُ لنمطِ تمخّضِ مرضه إلى أذهاننا نظرية الأرونتا الطوطمية المشار إليها آنفاً (ص ١٤٦). فقد كان يتراءى لهذا الفتى أنه علم من أبيه أن والدته أرعبها يوماً كلب فيما كانت حاملاً به.

٨٦ ـ يؤلف هذا التماهي، في نظر فريزر، جوهر الطوطمية بالذات: «إن الطوطمية هي تماهي الإنسان مع طوطمه». **الطوطمية والزواج الخارجي**، م٤، ص٥.

أن من الوقائع المحتملة أن يكون النظام الطوطمي تولَّد من شروط عقدة أوديب، مثله في ذلك مثل رهاب «هانز الصغير» من الحيوانات وانحراف «أرباد الصغير» الدجاجي. ولكي نثبت هذا الاحتمال أو هذه الاستلاحة سنعكف، في الصفحات التالية، على دراسة خاصية لم يأتِ لها بعد ذكر من خاصيات النظام الطوطمي، أو الديانة الطوطمية كما قد يباح لنا القول.

(٤)

لقد أفصح و. روبرتسون سميث[٨٧]، عالم الطبيعيات وفقيه اللغة وشارح التوراة وعالم الآثار، ذو العقل الشمولي والبصير والمنعتق من الأحكام المسبقة، المتوفى سنة ١٨٩٤، أفصح في كتابه عن **ديانة الساميين**، الصادر عام ١٨٨٩[٨٨]، عن رأي مفاده أن طقساً غريباً، يعرف باسم الوليمة الطوطمية، كان يؤلف من البداية جزءاً لا يتجزأ من النظام الطوطمي. وما كان في حوزته، تأييداً لفرضه، سوى وصف واحد يتيم لطقس من هذا القبيل، يعود تاريخه إلى القرن الخامس للميلاد، ولكنه عرف كيف يخلع عليه درجة كبيرة من مشاكلة الواقع بفضل تحليل التضحية لدى الساميين القدامى. وبما أن التضحية تفترض شخصاً إلهياً، فقد أخذ الاستدلال هنا شكلاً تراجعياً انطلق من مرحلة عليا من الطقوس الدينية لينتهي إلى المرحلة الدنيا من الطوطمية.

سوف أحاول أن أورد من كتاب روبرتسون سميث الممتاز المقاطع الأكثر إثارة للاهتمام والمتصلة بأصل طقس التضحية ومدلوله، مهملاً التفاصيل التي لها في كثير من الأحيان نصيبها الكبير من الجاذبية، وكذلك التطور اللاحق لهذا الطقس. وإني أحذر القارئ ألا يتوقع أن يجد في خلاصتي هذه الوضوح وصحو الفكر وقوة البرهان المميِّزة للنص الأصلي.

٨٧ - وليم روبرتسون سميث: قسّ وأنتروبولوجي إرلندي (١٨٤٦ - ١٨٩٤). ناشر **الموسوعة البريطانية**. يُعدّ كتابه عن **ديانة الساميين** مدخلاً رئيسياً إلى الدراسة المقارنة للأديان. «م».

٨٨ - و. روبرتسون سميث: **ديانة الساميين** THE RELIGION OF THE SEMITES، الطبعة الثانية، لندن ١٩٠٧.

يبيِّن روبرتسون سميث أن التضحية على المذبح كانت تؤلف الجزء الرئيسي من منظومة طقوس الديانات القديمة. وكانت تضطلع بالدور عينه في الأديان كافة، بحيث يسعنا أن نفسِّر وجودها بأسباب بالغة العمومية ومولِّدة في كل مكان للنتيجة عينها.

على أن التضحية، الفعل المقدس الأول (SACRIFICIUM)، لم يكن لها في البداية الدلالة عينها التي ستكتسبها في عصور لاحقة: تقديم أضحية للإله بهدف استمالته أو استدرار عطفه (ومن المعنى الثانوي للتنازل عن الذات جاء لاحقاً الاستخدام الدنيوي للكلمة)[٨٩]. وكل شيء يحمل على الاعتقاد بأن التضحية لم تكن في بادئ الأمر سوى «فعل تعاضد تشاركي بين الإله وعباده»[٩٠]، فعل تواصل واتحاد بين المؤمنين وربهم.

كانت الأشياء التي تُقدَّم على سبيل الأضحية هي الأشياء التي تؤكل وتشرب؛ فالإنسان يضحي لإلهه بما يقتات به هو نفسه: لحم، حبوب، ثمار، خمر، زيت. ولم يكن هناك من تقييدات أو استثناءات إلا فيما يخص لحم الأضحية. فالحيوانات التي يُضحى بها كانت تُستهلك من قبل الإله وعباده معاً؛ وكانت الأضاحي النباتية هي وحدها التي يُخصّ بها الإله بلا شريك. ومن المحقق أن أضاحي الحيوانات هي الأقدم عهداً وأنها وحدها التي وُجدت في غابر الأزمان. أما أضاحي النباتات فتعود في أصلها إلى تقديم بواكير الثمار كافة، وكانت بمثابة جزية تدفع لربّ الأرض والبلاد. غير أن أضاحي الحيوانات أقدم عهداً من زراعة الأرض.

تثبت الرواسب اللغوية على نحو أكيد ومحقق أن الحصة المخصصة للإله من الأضحية كانت تعدّ في بادئ الأمر قوتاً فعلياً له. ومع تجريد الطبيعة الإلهية تدريجياً من الصفة المادية صار هذا التصور يجرح المشاعر؛ وخُيِّل للناس أنهم واجدون من المأزق منفذاً إذا لم يخصّوا الإله إلا بالجزء السائل من الطعام. وقد

٨٩ ـ كما في قولنا مثلاً: ضحى بثروته أو بوظيفته من أجل أولاده. «م».

٩٠ ـ بالإنكليزية في النص. «م».

أتاح استعمال النار في زمن لاحق إمكانية إعداد الأغذية البشرية بحيث تعطى شكلاً وطعماً ومظهراً أكثر لياقة بالجوهر الإلهي. وكان الشراب الذي يُقدَّم للإله في البداية دم الحيوانات الأضاحي، ثم حلّ محلّه في زمن لاحق الخمر. وكان القدامى يرون في الخمر «دم الكرمة»: وذلك هو الاسم الذي لا يزال الشعراء يطلقونه عليه إلى يومنا هذا.

إن الشكل الأقدم للتضحية والسابق على الزراعة واستعمال النار يتمثل إذاً بالأضحية الحيوانية التي كان لحمها ودمها يُستهلكان بالتشارك من قبل الإله وعباده. وكان من الأهمية بمكان أن يتلقى كل مشارك حصته من الطعام، وكانت هذه الحصة تُحدَّد وتُقسَّم سلفاً.

كانت هذه التضحية طقساً عاماً، عيداً تحتفل به العشيرة عن بكرة أبيها. وبصفة عامة، كان الدين ملك الجميع، وكان الواجب الديني التزاماً اجتماعياً. وكانت التضحيات تتزامن والأعياد لدى الشعوب قاطبة، إذ كانت كل تضحية تترافق بعيد، ولم يكن ثمة عيد بلا تضحية. وكان العيد/ التضحية مناسبة للارتفاع بفرح فوق المصالح الأنانية لكل فرد، ولإبراز الأواصر التي تربط كل عضو من الجماعة بالإله.

كانت الوظيفة المعنوية لوليمة التضحية العامة ترتكز على تصورات سحيقة القدم بصدد دلالة فعل الأكل والشرب المشترك. فقد كان الأكل والشرب مع شخص آخر رمزاً ووسيلة في آن معاً لتعزيز الآصرة الاجتماعية ولفرض التزامات متبادلة: فقد كانت وليمة التضحية تعبر مباشرة عن **المؤاكلة** بين الإله وعباده، وكانت هذه المؤاكلة تستتبع جميع العلاقات الأخرى التي يفترض فيها أن تقوم بين ذاك وهؤلاء. وإن بعض العادات التي لا تزال سائدة إلى اليوم لدى بعض عرب الصحراء تظهر أن الوليمة المشتركة تؤلف رابطة وآصرة، لا بصفتها تمثيلاً رمزياً لفعل ديني، بل من حيث هي حصْراً فعل أكل. فمن شارك بدوياً في كسرة من الخبز أو احتسى جرعة من لبنه، لا يعود عليه أن يخشى من عداوته، بل يسعه على العكس أن يطمئن إلى معونته وحمايته، ليس إلى أبد الآبدين بالطبع. ولو شئنا الدقة في الكلام لقلنا: على الأقل ما دام الطعام المأكول

بالتشارك باقياً، بحسب ما يُفترض، في الجسم. رابطة الجماعة متصورة إذاً على نحو واقعي صرف؛ ولكي تتعزز هذه الرابطة وتدوم، فلا بدّ أن يكرر الفعل المرة تلو الأخرى.

ولكن من أين تأتي هذه القوة، هذه القدرة على الربط التي تعزى إلى فعل الأكل والشرب المشترك؟ فليس ثمة من وجود في المجتمعات الأكثر بدائية لغير رابطة واحدة تربط بلا شروط وبلا استثناءات: عصبية العشيرة KINSHIP. فأعضاء هذه العشيرة متضامنون بعضهم مع بعض؛ والعشيرة KIN مجموعة من الأفراد تؤلف حياتهم وحدة مادية بحيث يمكن اعتبار كل فرد من أفرادها كسرة من حياة مشتركة. فحينما يُصرع عضو من العشيرة لا يقال: «سُفك دم فلان أو فلان»، بل يقال: «سُفك دمنا». والعبارة التي يعترف العبرانيون بموجبها بصلة الرحم القبَلية هي: «أنت عظم من عظامي ولحم من لحمي»[٩١]. وعلى هذا، إن الانتماء إلى العشيرة يعني الانتماء إلى جوهر مشترك. ومن ثم، إن رابطة العشيرة لا تقوم فقط على كون الفرد يؤلف جزءاً من مادة الأم التي ولدته ومن اللبن الذي رضعه، بل تقوم أيضاً على واقعة أخرى تتمثل في أن القوت الذي يتناوله الفرد لاحقاً والذي به يصون جسمه ويجدد قواه من شأنه أن يشدّ وثاقه إلى العشيرة وأن يعزز ارتباطه بها. وإذ يشاطر الفرد إلهه طعامه، فإنما يعبِّر بذلك عن اقتناعه بأنه مجبول وإياه من مادة واحدة، وهو لا يشاطر أبداً من يُعدّ من الأغراب طعامه.

كانت وليمة التضحية في بادئ الأمر إذاً وليمة احتفالية تجمع أعضاء العشيرة أو القبيلة، وفقاً للعرف الذي ينصّ على أنه لا يجوز لغير أعضاء العشيرة الواحدة أن يؤاكلوا بعضهم بعضاً. وفي مجتمعاتنا الحديثة تجمع المأدبة بين أعضاء الأسرة، ولكن ليس لذلك من صلة بوليمة التضحية. إن عصبية العشيرة مؤسسة أقدم عهداً من حياة الأسرة؛ وأقدم الأسر التي نعرف تتألف في العادة من أشخاص ينتمون إلى عشائر مختلفة. فالرجال يتزوجون من نساء ينتمين إلى عشائر أخرى،

٩١ ـ في سفر **التكوين**، الإصحاح الثاني، يقول آدم عن حواء التي خلقها الرب من ضلع من أضلاعه: هذه الآن عظم من عظامي ولحم من لحمي. «م».

والأولاد يتبعون عشيرة الأم، ولا وجود لأية قرابة قبلية بين الرجال وسائر أعضاء الأسرة. وفي أسرة كهذه لا تولم وليمة مشتركة. ولا يزال المتوحشون إلى يومنا هذا يأكلون على انفراد؛ والنواهي الدينية للطوطمية، ذات الصلة بالمآكل، كثيراً ما تحول بينهم وبين مؤاكلة أولادهم بالذات.

لنعد الآن إلى حيوان الأضحية. فقد علمنا من قبل أنه لا تجتمع القبيلة بدون تضحية حيوان، وكذلك (وهذه واقعة لها دلالتها) أنه لا يجوز قتل الحيوان إلا بمناسبة تلك الأحداث الاحتفالية. فالبدائيون يتغذون بالثمار وبلحم الطرائد وبلبن الحيوانات الأهلية، لكن وساوس واعتبارات دينية كانت تحظر على الفرد أن يقتل حيواناً منزلياً لاستهلاكه الشخصي. يقول روبرتسون سميث: إنه لمما لا يرقى إليه شكّ أن كل تضحية كانت في الأصل تضحية جماعية من قبل العشيرة وأن قتل الضحية كان فعلاً **محظوراً على الفرد ولم يكن مبرراً إلا متى ما أخذت القبيلة تبعته على عاتقها**. ولا وجود لدى البدائيين إلا لفئة واحدة من الأفعال التي تنطبق عليها هذه السمة المميِّزة: إنها الأفعال التي تمسّ بالصفة المقدسة لدم القبيلة المشترك. فالحياة التي لا يجوز لأي فرد أن يقضي عليها والتي لا تجوز التضحية بها إلا بقبول ومشاركة من أعضاء العشيرة جميعهم تشغل المنزلة عينها التي تشغلها حياة أعضاء العشيرة أنفسهم. والقاعدة، التي تأمر كل ضيف مدعو إلى وليمة التضحية بأن يطعم من لحم الحيوان المضحى به، لها الدلالة عينها التي للقاعدة التي تنصّ على أنّ عضو القبيلة الذي ارتكب جرماً يجب أن ينفذ فيه حكم الإعدام من قبل القبيلة برمَّتها. وبعبارة أخرى، كان الحيوان المضحى به يعامل وكأنه عضو من القبيلة؛ **فالجماعة التي تقدم التضحية يكون إلهها وحيوانها من دم واحد**، أي عضوين في عشيرة واحدة.

يماهي روبرتسون سميث، بالاستناد إلى معطيات شتى، بين الحيوان المضحَّى به والحيوان الطوطمي القديم. فقد كان في العصور القديمة نوعان من الأضاحي: أضاحي الحيوانات المنزلية التي تؤكل بصفة عامة، والأضاحي الاستثنائية التي يكون موضوعها حيوانات محظورة بوصفها مدنسة. ويكشف التحليل المعمق أن هذه الحيوانات المدنسة كانت حيوانات مقدسة، وأنه كان يُضحى بها للآلهة التي

برسمها كانت تُقدَّس، وأنها مطابقة في الهوية في بادئ الأمر للآلهة نفسها، وأن المؤمنين إذ يقدِّمون الأضحية فإنما يجهرون بنوع ما بقرابة الدم التي تربطهم بالحيوان وبالإله. وفي عصر أكثر إيغالاً في القدم، لم يكن ثمة وجود لهذا الفارق بين الأضاحي العادية والأضاحي «الدينية». فجميع الحيوانات كانت عهدئذ مقدسة: فكان استهلاك لحومها محظوراً إلا في المناسبات الاحتفالية وبمشاركة القبيلة بأسرها. وكان قتل الحيوان يعادل جريمة قتل، وكأنه يطال عضواً من أعضاء القبيلة؛ وما كان لجريمة القتل هذه أن تنفَّذ إلا بعد اتخاذ جميع الاحتياطات والضمانات ضد كل ملامة ممكنة.

ويلوح أن تدجين الحيوان والتوسع في تربيته تأديا في كل مكان إلى نهاية الطوطمية الخالصة والمتشددة كما عرفتها الأزمنة البدائية[٩٢]. لكن آثار الطابع المقدس للحيوانات الأهلية، التي نلتقيها في تلك الأديان «الرعوية»، تكفي لكي نتعرف في تلك الحيوانات الطواطم القديمة. وحتى في العصر الإغريقي - الروماني، المتقدم بما فيه الكفاية، كانت الطقوس توجب على المضحِّي، في بعض الأماكن، أن يلوذ بالفرار حال إتمام التضحية، وكأنما عليه أن يفلت من عقاب ما. وفي اليونان كان ينتشر في الماضي على سعة تصورٌ مفاده أن قتل عجل من العجول جريمة حقيقية.

في الأعياد البوفونية الأثينية[٩٣] كان يعقب التضحية محاكمة حقيقية، يجري فيها استجواب المشاركين جميعاً. وكان يتمّ الاتفاق في نهاية المطاف على إلقاء التبعة على السكين، فيلقى بها إلى البحر.

---

٩٢ - «إن النتيجة هي أن تأهيل الحيوانات التي تتأدى إلى الطوطمية في كل زمان ومكان (حيثما وجدت حيوانات قابلة للتأهيل) يسدد ضربة قاضية إلى الطوطمية نفسها». جوفونز(*): **مدخل إلى تاريخ الدين** AN INTRODUCTION THE HISTORY OF RELIGION، الطبعة الخامسة، ١٩١١، ص١٢٠.

(*) فرانك بايرون جيفونز: مفكر بريطاني (١٨٥٨ - ١٩٣٦) متعدد الاهتمامات: الفلسفة والتاريخ والأنتروبولوجيا. من مؤلفاته: **الأديان المقارنة، تطور الوعي الديني، تطور الديمقراطية الأثينية**. «م».

٩٣ - البوفونية تعني حرفياً: أصوات البقر الذي يذبح. وكانت هذه الأعياد تقام على شرف الإله زفس حارس المدينة. «م».

على الرغم من الخوف الذي كان يحمي حياة الحيوان المقدس، كما لو أنه عضو في القبيلة، كانت ضرورة التضحية به في احتفال طقسي في حضور الجماعة برمَّتها وتوزيع لحمه ودمه على أعضاء القبيلة تفرض نفسها بين الحين والآخر. والدافع الذي كان يملي هذه الأفعال يكشف لنا عن المغزى الأعمق للتضحية. ونحن نعلم أن المأكل المشترك والمشاركة في المادة الواحدة الداخلة إلى الجسم كانا يخلقان بين المؤاكلين رابطة مقدسة، لكن هذه الدلالة ما كانت تعزى في الأزمنة الموغلة في القدم إلا إلى الاستهلاك المشترك للحم الحيوان المقدس. **فالسر المقدس لموت الحيوان يجد تفسيره في أنه على هذا النحو فحسب يمكن أن تقوم الرابطة التي توحِّد بين المشاركين فيما بينهم، وبينهم وبين إلههم**(٩٤).

ليست هذه الرابطة سوى حياة الحيوان المضحى به بالذات، على اعتبار أن هذه الحياة تكمن في لحمه ودمه وتنتقل عبر وليمة يوم التضحية إلى جميع الذين يشاركون فيها. ويؤلف هذا التصور أساس جميع روابط الدم التي يعقدها بنو الإنسان حيال بعضهم بعضاً، حتى في العصور القريبة. والتصور الواقعي الصرف، الذي يرى في جامعة الدم وحدة مادة وجوهر، يتيح لنا أن نفهم لماذا كان الناس يرتؤون بين الحين والآخر أنه من الضروري تجديد وحدة الهوية تلك بطريقة مادية خالصة تتمثل في وليمة يوم التضحية.

لنوقف هنا سردنا لأفكار روبرتسون سميث، كي نلخِّص فحواها بأقصى قدر ممكن من الاقتضاب. فمع ولادة فكرة الملكية الخاصة، جرى تصور التضحية على أنها هبة مقدَّمة للإله، إيداعه شيئاً تعود ملكيته إلى الإنسان. لكن هذا التأويل يدع بغير تفسير جميع خصائص طقوس التضحية. ففي الأزمنة الموغلة في القدم كان الحيوان مقدساً، وكانت حياته لا تُمسّ ولا يحلّ القضاء عليها إلا بمشاركة القبيلة كلها وتحت مسؤوليتها المشتركة، وفي حضرة الإله الذي يؤكد أفراد العشيرة، عن طريق تمثلهم مادته المقدسة، وحدة هويتهم المادية التي تشدّ وثاقهم، على ما يعتقدون، إلى بعضهم بعضاً وإلى الإله. وكانت التضحية سراً مقدَّساً،

٩٤ ـ المصدر الآنف الذكر، ص ١١٣.

وكان حيوان التضحية عضواً في العشيرة. وفي الواقع كان قتل الحيوان الطوطمي القديم، الإله البدائي نفسه، ثم التهامه، هو ما يتيح لأعضاء العشيرة أن يصونوا اتحادهم الوثيق العرى بإلههم ويعززوه، كيما يضمنوا شبههم به.

من هذا التحليل للتضحية خلص روبرتسون سميث إلى الاستنتاج بأن قتل الطوطم والتهامه بصورة دورية في الأزمنة التي سبقت عصر عبادة الآلهة الشبيهة بالإنسان كانا يؤلفان عنصراً عظيم الأهمية في الديانة الطوطمية. وهو يرى أن الاحتفال الطقسي بوليمة طوطمية من هذا القبيل قد حُفظ لنا في وصف تضحية يعود تاريخها إلى عصر لاحق. فالقديس نيلوس[٩٥] يتكلم عن عادة التضحية لدى البدو في صحراء سيناء، في أواخر القرن الرابع بعد الميلاد. وكانت الضحية ـ وهي جمل ـ تُمدد موثوقة على مذبح غليظ من الحجر؛ وكان رئيس القبيلة يأمر الحضور بأن يطوفوا ثلاث مرات حول المذبح وهم ينشدون، ثم يسدد إلى الحيوان الطعنة الأولى ويشرب بنهم من الدم الذي ينبجس من الجرح؛ وبعد ذلك تهجم القبيلة عن بكرة أبيها على الحيوان، فيقتطع كل عضو بسيفه قطعة من اللحم الذي لا يزال يختلج ويلتهمها كما هي على جناح السرعة بحيث لا ينقضي الفاصل الزمني بين طلوع نجمة الصباح، التي كانت إليها تقدم هذه الأضحية، وبين شحوبها بفعل نور الشمس حتى يكون حيوان الذبيحة قد أُتي عليه بتمامه، فما بقي لحم ولا جلد ولا عظم ولا أحشاء. ولا ريب في أن هذا الطقس الهمجي، الذي يعود في أرجح الظن إلى عصر موغل في القدم، لم يكن نسيج وحده، بحسب ما يستدلّ من الشهادات التي في حوزتنا، وإنما يمكن اعتباره الشكل البدائي العام للتضحية الطوطمية، قبل أن تطرأ عليه شيئاً بعد شيء وبمرور الزمن تخفيفات شتى.

لقد تردد باحثون عديدون في أن يخلعوا أهمية ما على تصور الوليمة الطوطمية، لأنه لم يؤيَّد بالمشاهدات التي أُجريت على أقوام كانت تمرّ بذروة المرحلة الطوطمية. وقد أورد روبرتسون سميث بنفسه الأمثلة التي تبدو فيها الدلالة الطقسية للتضحية

٩٥ ـ نيلوس السينائي: راهب وكاتب ديني (٣٦٠ ـ ٤٢٠) تتلمذ على يوحنا فم الذهب وتنسك مع ابنه في طور سيناء. «م».

مستبعدة، نظير الأضاحي البشرية لدى الأزتيك[٩٦] على سبيل المثال، وكذلك بعض الأضاحي الأخرى التي تستحضر إلى الذهن شروط الوليمة الطوطمية نظير أضاحي الدببة لدى قبيلة دببة الأواتاووك في أميركا أو أعياد الدببة لدى قبائل الآينو في اليابان. وقد ذكر فريزر بالتفصيل هذه الحالات وحالات أخرى مشابهة في جزئين من أجزاء سفره الضخم[٩٧]. فإحدى القبائل الهندية في كاليفورنيا تتعبد لطائر كبير من الجوارح (السقاوة)، وتقتل سنوياً، في احتفال طقسي، فرداً من هذه الفصيلة، وبعد ذلك تبكي الطائر القتيل وتحفظ جلده وريشه. ويسلك هنود زوني، في المكسيك الجديدة، المسلك عينه إزاء سلحفاتهم المقدسة.

لقد لوحظت في طقوس الأنتيشيوما لدى قبائل أوستراليا الوسطى سمة مميزة تعزز بقوة فرضيات روبرتسون سميث. فأية قبيلة تلجأ إلى طرائق سحرية ضماناً لتكاثر طوطمها (وإن لم يكن لها الحقّ في أن تطعم منه بمفردها) تكون ملزمة، في أثناء الاحتفال بالطقس، بالتهام قطعةٍ من الطوطم، قبل أن يؤذن للقبائل الأخرى بأن تصيب منه نصيبها. وأجمل مثال على الالتهام الطقسي للطوطم، المحظور في الأيام العادية، تقدِّمه لنا، بحسبِ ما يرى فريزر، قبائل بيني في أفريقيا الغربية، وهو يرتبط بطقس الدفن لدى هذه القبائل[٩٨].

بيد أننا نأخذ برأي روبرتسون سميث الذي يقول إن القتل الطقسي والالتهام المشترك للحيوان الطوطمي، المحظورين في الأيام العادية، ينبغي أن يُعدّا من السمات البليغة الدلالة للديانة الطوطمية[٩٩].

٩٦ ـ الأزتيك أو المكسيكاس: شعب هندي أميركي، باني حضارة المكسيك قبل الفتح الإسباني.«م».

٩٧ ـ **الغصن الذهبي**: الجزء الخامس: أرواح الحنطة والبرية، ١٩١٢ في باب «أكل الإله وقتل الحيوان الإلهي».

٩٨ ـ فريزر: **الطوطمية والزواج الخارجي**، م١، ص ٥٩٠.

٩٩ ـ إن الاعتراضات التي أثارها عدد من الباحثين (ماريلييه، هوبير، ماوس وآخرون[*]) على نظرية التضحية هذه ليست بمجهولة مني، ولكن ليس من شأنها أن تعدِّل في موقفي إزاء أفكار روبرتسون سميث.

(*) الإحالة هنا إلى بحث ليون ماريلييه (وهو من رواد علم النفس الحديث (١٨٦٢ ـ ١٩٠١): **مكانة الطوطمية في التطور الديني** المنشور في **المجلة التاريخية الدينية** عام ١٨٩٨، وإلى بحث هنري هوبير المختص بعلم اجتماع الأديان المقارنة (١٨٧٢ ـ ١٩٢٧)، وإلى بحث مرسيل ماوس، أبي الأنتروبولوجيا الفرنسية (١٨٧٢ ـ ١٩٥٠): **مقالة في طبيعة التضحية ووظيفتها** المنشور في **الحولية السوسيولوجية** عام ١٨٩٩. هامش الترجمة الفرنسية الجديدة.

(٥)

لنتخيَّل الآن مشهد وليمة طوطمية، على أن نضيف إليه بعض المعالم الواقعية التي ما تسنى لنا أن نوليها حقَّها من الاعتبار آنفاً. ففي مناسبة احتفالية، تقتل العشيرة بمنتهى القسوة حيوانها الطوطمي وتأكله نيئاً ـ بدمه ولحمه وعظمه؛ ويرتدي أعضاء العشيرة من الملابس ما يجعلهم على شَبَه بالطوطم الذي يحاكون الحركات والأصوات التي يصدرها، وكأنهم يبغون أن يظهروا للعيان وحدة هويتهم وإياه. ويكونون واعين لكونهم يأتون عملاً محظوراً على كل واحد منهم فردياً، ولكنه مبرر إذا ما شارك فيه الجميع سواسية؛ وليس يحقّ أصلاً لأحد أن يمتنع عن المشاركة فيه. فإذا ما تمّ تنفيذ العمل، بكوا الحيوان الصريع وناحوا عليه. والحسرات والتأوهات التي تستتبع هذا الموت إنما يمليها ويفرضها الخوف من العقاب، وهي ترمي في المقام الأول، بحسب ملاحظة لروبرتسون سميث أبداها تعليقاً على مناسبة مماثلة، إلى إبعاد تبعة جريمة القتل المنفَّذة عن عاتق العشيرة[١٠٠].

لكن هذا الحداد لا يلبث أن يعقبه احتفال صاخب مرح، تنفلت فيه جميع الغرائز من عقالها ويفسح في المجال أمام شتى ضروب الإشباع. وهنا نستشفّ بلا مشقة طبيعة **العيد**، بل جوهره بالذات.

فالعيد شطط مباح، بل منظم، وهو انتهاك احتفالي لناهٍ من النواهي. وليس يأتي الناس شططاً لأن لديهم استعداداً للابتهاج نزولاً عند أمر قانون ما، وإنما يؤلف الشطط جزءاً من طبيعة العيد بالذات؛ والميل إلى الابتهاج إنما ينشأ عن إباحة ما هو محظور في الأزمنة العادية.

لكن ماذا يعني الحداد الذي يستشعره أعضاء العشيرة بعد قتلهم الحيوان الطوطمي الذي يكون بمثابة مدخل إلى ذلك العيد البهيج؟ وإذا كانوا يغتبطون لقتل الطوطم، وهو فعل محظور في العادة، فلماذا يبكونه أيضاً؟

إننا نعلم أن أعضاء العشيرة يقدسون أنفسهم بالتهامهم الطوطم ويعززون على هذا النحو تماهيمهم معه وفيما بينهم. والميل إلى الابتهاج وكل ما ينجم عنه يمكن أن

١٠٠ ـ **ديانة الساميين**، الطبعة الثانية، ١٩٠٧، ص ٤١٢.

يفسَّر بكون أفراد العشيرة قد تمثلوا الحياة المقدسة التي كانت مادة الطوطم حاملتها.

لقد أزاح لنا التحليل النفسي النقاب عن أن الحيوان الطوطمي يقوم في الواقع مقام الأب، وهذا يفسِّر لنا التناقض الذي أشرنا إليه أعلاه: من جهة أولى، حظر قتل الحيوان؛ ومن الجهة الثانية، العيد الذي يعقب موته، علماً بأن هذا العيد يسبقه تفجُّر للحزن وإعلان الحداد عليه. والموقف الوجداني الازدواجي الذي لا يزال يسم إلى اليوم بميسمه العقدة الأبوية لدى أطفالنا، والذي قد يتطاول وصولاً إلى الحياة الراشدة، ينسحب أيضاً على أساس هذا الفرض على الحيوان الطوطمي بصفته بديلاً عن الأب.

إذا وضعنا تصور الطوطم، كما يوحي به إلينا التحليل النفسي، على محك الوليمة الطوطمية والفرضية الداروينية بخصوص الحالة البدائية للمجتمع البشري، تسنى لنا أن نصل إلى فهم أعمق وأن نستشفّ مقدماتِ فرضيةٍ قد تبدو مغرقة في الخيال، ولكنها تمتاز على ما عداها بأنها تحقق، بين السلاسل المنعزلة والمنفصلة من الظاهرات، وحدة ما كانت لحدّ الآن متوقعة.

غني عن البيان أن النظرية الداروينية لا تولي اعتباراً لبدايات الطوَطمية. أب عنيف، غيور، يحتفظ لنفسه بالإناث جميعاً ويطرد أبناءه متى ما شبوا عن الطوق: ذلك هو كل ما تفترضه. وحالة المجتمع البدائية هذه لم تُلحظ في أي مكان. فأقدم ما نعرفه من التنظيمات البدائية وما لا يزال قائماً إلى يومنا هذا لدى القبائل يتمثل في **تجمعات من رجال** يتمتعون بحقوق متساوية ويخضعون لتقييدات النظام الطوطمي، بما فيها الوراثة بحسب عمود الأم. فهل أمكن لهذا التنظيم أن ينبثق عن ذاك الذي تصادر عليه الفرضية الداروينية؟ وبأي الوسائل أمكن الوصول إليه؟ إننا نستطيع، بالاستناد إلى احتفال الوليمة الطوطمية، أن نعطي عن هذا السؤال الجواب التالي: فذات يوم[١٠١]، اجتمع الإخوة المطرودون وقتلوا الأب وأكلوه، مما وضع حداً لوجود النقيل الأبوي. فلما التأم شملهم دبّت فيهم الجرأة والجسارة، واستطاعوا أن يحققوا ما كان كل واحد منهم يعجز

١٠١ ـ إن الطروحات الختامية في الفقرات التي ستلي ستتيح للقارئ أن يفهم العرض الذي سنقدِّمه والذي ما كان، لولا هذه التصويبات، إلا ليفجأه.

بمفرده عن تحقيقه. ومن المحتمل أن تقدماً جديداً للحضارة، كاختراع سلاح جديد، أيقظ فيهم حسّ تفوقهم. ولئن أكلوا جثة الأب، فليس في ذلك ما يبعث على الدهشة، ما دام أولئك المتوحشون من أكلة لحوم البشر. ومن المحقق أن السلف العنيف كان النموذج المشتهى والمحسود والمهاب من قبل كل عضو من أعضاء رابطة الإخوة تلك. والحال أنهم، بفعل الالتهام والامتصاص ذاك، يحققون تماهيهم معه ويستحوذ كل واحد منهم على جزء من قوَّته. وعلى هذا تكون الوليمة الطوطمية ـ وربما كانت هي العيد الأول للإنسانية ـ تكراراً أو شبه احتفال تذكاري بذلك الفعل المأثور والإجرامي الذي كان منطلقاً لأشياء كثيرة: التنظيمات الاجتماعية، التقييدات الأخلاقية، الديانات(١٠٢).

١٠٢ ـ يرى أتكنسون هو الآخر أن الفرضية الخارقة في الظاهر للمألوف، فرضية الإطاحة بالأب الطاغي وقتله على يد الأبناء المطرودين، هي نتيجة مباشرة لأوضاع النقيل البدائي كما يتصوره داروين: «عصابة من إخوة فتيان، يعيشون معاً في ظل نظام من العزوبة القسرية، أو في أحسن الأحوال، من علاقات تعدد الأزواج مع امرأة واحدة أسيرة. ونقيل كهذا يبقى ضعيفاً، بسبب عدم نضج أعضائه، ولكنه متى حاز بمرور الزمن قوة كافية ـ وهذا أمر محتوم ـ فسينتهي به الحال، بفضل هجمات متضافرة ومتجددة باستمرار، إلى أن ينتزع من الطاغية الأبوي زوجته وحياته معاً» (**القانون البدائي**، ص٢٢٠ ـ ٢٢١). وأتكنسون، الذي أمضى حياته كلها في كاليدونيا الجديدة، حيث تسنى له في يسر أن يدرس السكان الأصليين، يؤكد على كل حال أن أوضاع النقيل البدائي، كما يفترضها داروين، تُلاحظ بصورة مطردة لدى قطعان الثيران والخيل المتوحشة وتنتهي دوماً إلى قتل الأب. ويسلِّم، علاوة على ذلك، بأن قتل الأب يعقبه تحلل للنقيل، من جراء الصراع الشرس الذي ينشب بين الأبناء المنتصرين. وفي شروط كهذه ما كان لتنظيم جديد للمجتمع أن يرى النور قط: «يخلف الأبناء بالعنف الطاغية الأبوي المفرد ثم لا يلبثون أن يوجهوا رأس حربة عنفهم إلى صدور بعضهم بعضاً، فينهكوا قواهم في اقتتال أخوي» (ص٢٢٨). ويهتدي أتكنسون، الذي لم يكن على اطلاع على معطيات التحليل النفسي ولا على دراسات روبرتسون سميث، إلى وجود مرحلة انتقالية أقل عنفاً بين النقيل البدائي والطور الاجتماعي التالي، المتمثل بمتحد يحيا في ظله في أمان وسلام عدد كبير من البشر معاً. وفي تقديره أن الحب الأموي هو الذي توصل إلى الحصول على أن يبقى أصغر الأبناء أولاً، وسائرهم ثانياً، ضمن إطار النقيل، وهذا بشرط ألا يغضّ النظر عن وجودهم فيه أصلاً إلا بقدر ما يعترفون بالامتياز الجنسي للأب ويتنازلون بالتالي عن كل مطمع لهم في الأم والأخوات.

تلك هي، في تلخيص مقتضب، نظرية أتكنسون الجديرة بالملاحظة؛ ومن الواضح أنها تتفق في نقاطها الأساسية مع النظرية التي نقول بها نحن أنفسنا؛ لكن واضح هي للعيان أيضاً النقاط التي تبتعد عنها، مستنكفة بالتالي عن استعمال العديد من المعطيات الأخرى.

إن توخي الإيجاز والتلخيص في عرض المعطيات المتضمنة في التأملات السابقة قد فرضته عليَّ طبيعة الموضوع بالذات. ومن الخُلف أن نطلب في هذه المواد الدقة كما أنه من الظلم أن نلتمس فيها اليقين.

وحتى تبدو لنا هذه النتائج قريبة الاحتمال وجديرة بالتصديق، بصرف النظر عن مقدِّماتها، حسبنا أن نفترض أن العصابة الأخوية، التي شقّت عصا الطاعة، كانت تعتمل فيها إزاء الأب مشاعر متضاربة تؤلف، بحسب ما نعلمه، المضمون الازدواجي للعقدة الأبوية لدى كل طفل من أطفالنا وكل معصوب من معصوبينا. فقد كانوا يكرهون الأب، الذي كان يعترض سبيل حاجتهم إلى القوة وسبيل متطلباتهم الجنسية، ولكنهم كانوا، علاوة على كرههم له، يحبونه ويعجبون به. وبعد أن قضوا عليه وارووا غليل حقدهم وحققوا تماهيهم معه، خالجتهم إزاءه، وبالضرورة، مشاعر محبة كانت قد قُمعت[١٠٣]. وقد فعلوا ذلك في صورة ندم وتوبة؛ وراودهم شعور بالذنب يصعب تمييزه عن الشعور بالندم الذي يعتمل في الصدور في العادة. وصار الميت في موته أقوى مما كان عليه في حياته؛ وهذا كله لا نزال نلحظه إلى اليوم في مصائر بني الإنسان. وما كان الأب حرَّمه في السابق، بمجرَّد وجوده بالذات، بات الأبناء يحرِّمونه الآن على أنفسهم بأنفسهم، بقوة تلك «الطاعة المرجأة» المميِّزة لموقف نفسي بات لدينا مألوفاً بفضل التحليل النفسي. ثم بادروا ينكرون فعلتهم ويتنصلون منها بتحريمهم قتل الطوطم، بديل الأب، ويعزفون عن قطف ثمارها بامتناعهم عن إقامة علاقات جنسية مع النساء اللائي حرّروهن. على هذا النحو يكون **الشعور بالذنب** لدى الابن قد ولَّد التابويين الأساسيين في الطوطمية، وهما التابوان اللذان لن يلبثا أن يختلطا بالرغبتين المقموعتين في **عقدة أوديب**. فمن يسلك مسلكاً مخالفاً لهذين التابويين يكن قد اقترف الجرمين الوحيدين اللذين يعنيان المجتمع المتوحش[١٠٤].

١٠٣ ـ مما يمكن أن يكون مهَّد السبيل أيضاً أمام هذا الموقف الوجداني أن الفعلة القاتلة ما كان لها أن ترضي كل الإرضاء أياً من الشركاء المتواطئين. فمن بعض الوجوه كانت فعلة لا طائل فيها. فما كان لأي من الأبناء أن يحقق رغبته في أخذ مكان الأب. والحال أننا نعرف أن الفشل ييسر الاستجابة الأخلاقية أكثر بكثير مما ييسرها النجاح.

١٠٤ ـ «القتل وزنا المحارم أو سواهما من الانتهاكات المماثلة لقانون الدم المقدس: تانك هما، في المجتمعات البدائية، الجريمتان الوحيدتان اللتان يعيهما المجتمع بما هو كذلك» (**ديانة الساميين**، ص ٩١٩).

إن التابويين الطوطميين الاثنين، اللذين بهما تبدأ الأخلاق الإنسانية، لا يتعادلان في القيمة السيكولوجية. فوحده الموقف التوقيري من الحيوان الطوطمي يرتكز على حوافز عاطفية: فالأب قد مات، وما دام قد مات، فلم يعد ثمة عملياً شيء يمكن فعله. لكن التابو الثاني، تحظير زنا المحارم، كان له أيضاً أهمية عملية كبيرة. فالحاجة الجنسية، بدل أن توحّد الناس، تفرّق بينهم. فلئن تعاضد الإخوة ما دام بيت القصيد القضاء على الأب، فإنهم يتنافسون ويتزاحمون حالما يغدو بيت القصيد الاستيلاء على النساء. فكل واحد منهم كان يودّ، على منوال الأب، لو يستأثر بهن جميعاً، والصراع العام الذي كان سينشب من جراء ذلك كان سيؤدي إلى دمار المجتمع. وما كان في مستطاع أي رجل أن يجاوز باقي الرجال في قوته ويضطلع بدور الأب. وعلى هذا لم يكن أمام الإخوة، إذا أرادوا العيش معاً، سوى حلّ واحد يأخذون به: أن يتغلبوا، إذا استطاعوا إلى ذلك سبيلاً، على الشقاق الخطير فيما بينهم وأن يفرضوا تحظير زنا المحارم، الذي بموجبه يتنازلون عن امتلاك جميع النساء المشتهيات، مع أنهم ما قتلوا الأب إلا ضماناً لهذا الامتلاك في المقام الأول. على هذا النحو أنقذوا التنظيم الذي كان أمدّهم بالقوة، والذي ربما كان يرتكز على مشاعر وممارسات جنسية مثلية فرضت نفسها عليهم في زمن منفاهم. وربما من هذا الوضع ولد **الحقّ الأموي** كما وصفه باخوفن(١٠٥)، والذي بقي قائماً إلى أن ناب منابه تنظيم الأسرة الأبوية.

أما التابو الآخر، التابو الذي قُصد به حماية حياة الحيوان الطوطمي، فنستطيع أن نرى فيه على العكس أول تشوّف من جانب الطوطمية إلى تأسيس دين. فلئن مَثُل الحيوان في أذهان الأبناء باعتباره البديل الطبيعي والمنطقي عن الأب، فهذا لا يمنع أن المسلك الذي فرض نفسه عليهم إزاءه كان يعبِّر عن شيء ما هو أكثر من مجرد حاجتهم إلى الإعراب عن ندمهم وتوبتهم. فلربما حاولوا، عن طريق هذا

١٠٥ ـ يوهان جاكوب باخوفن: عالم قانون ومؤرخ سويسري (١٨١٥ ـ ١٨٧١). درس القانون الروماني في جامعة بال، ودرس شريعة المجتمعات البدائية. كان من السباقين إلى القول بمرحلة النظام الأمومي التي عرفتها هذه المجتمعات قبل النظام الأبوي. والإحالة هنا إلى كتابه **القانون الأمومي** (١٨٦١). «م».

المسلك، أن يخففوا من غلواء الشعور بالذنب الذي كان يقضّ مضاجعهم وأن يصلوا إلى نوع من التصالح مع الأب. وقد كان النظام الطوطمي أشبه بعقد معقود مع الأب، عقد يعِد هذا الأخير بموجبه بكل ما يمكن للخيال الطفلي أن ينتظره منه، من حماية وعناية ومحاباة، مقابل التعهد له باحترام حياته، أي بألا يجددوا معه ذلك الفعل الذي كلّف الأب الحقيقي حياته. وكانت الطوطمية تنطوي أيضاً على محاولة تبرير. فأرجح الظن أن الأبناء كانوا يديرون في رؤوسهم الفكرة التالية: «لو كان الأب عاملنا كما نعامل الطوطم لما كان أغرانا شيء بقتله». على هذا النحو كانت الطوطمية تسهم بقسطها في تحسين الموقف وفي إنساء الأبناء الحدث الذي تدين له بنشأتها.

يومذاك ظهرت إلى حيِّز الوجوه سمات ستبقى معقودة الصلة بكل دين، أياً ما كان. فالديانة الطوطمية نشأت عن شعور الأبناء بذنبهم، كمحاولة ترمي إلى خنق هذا الشعور وإلى الحصول على الصلح مع الأب المهان عن طريق طاعة مرجأة. ولن تكون جميع الأديان اللاحقة إلا محاولات تبتغي حلّ المشكلة عينها، محاولات تتنوع تبعاً للحالة الحضارية التي رأت في ظلها النور ولا تختلف واحدتها عن الأخرى إلا بالاتجاه الذي سلكته للوصول إلى ذلك الحل: لكنها جميعها تمثل ردود فعل على الحدث الجليل الذي به بدأت الحضارة والذي ما ونى منذ ذلك العهد يقضّ مضاجع البشرية.

لكن الطوطمية كانت تنطوي منذ ذلك العهد على سمة سيحافظ عليها الدين بوفاء وأمانة منذئذ. فقد كان التوتر الازدواجي أقوى من أن يمكن تأمين توازنه عن طريق تنظيم ما، وبعبارة أخرى لم تكن الشروط السيكولوجية موائمة كثيراً لتصفية تلك التعارضات الوجدانية. وإننا لنلحظ على كل حال أن الازدواجية المباطنة للعقدة الأبوية ظلت قائمة في الطوطمية كما في الأديان بصفة عامة. فديانة الطوطم لا تشتمل فقط على مظاهر الندم والتوبة وعلى محاولات التصالح، بل تفيد أيضاً في صيانة ذكرى النصر المحرز على الأب. وإنما لهذا الهدف الأخير جُعل للوليمة الطوطمية عيد تذكاري تُرفع فيه جميع التقييدات التي تفرضها الطاعة المرجأة؛ ويكون الواجب المفروض القيام به ساعتئذ هو تكرار

الجريمة المقترفة بحق الأب عن طريق التضحية بالحيوان الطوطمي، وهذا كلما حام حول الفائدة المجتناة من جراء تلك الجريمة تحديداً، أي تمثُّل صفات الأب واستملاكها، خطر الاضمحلال والزوال تحت تأثير شروط جديدة طارئة على الحياة. ولن يفجأنا أن نلتقي، حتى في التشكيلات الدينية اللاحقة، درجة معيَّنة من التمرد البنوي، وإن اتخذ في كثرة من الأحيان أشكالاً مقنَّعة ومستترة.

لئن تتبعنا حتى الآن في الدين وفي النظام الأخلاقي، اللذين ما كانا انفصلا بعد في الطوطمية انفصالاً واضحاً، نتائج تحول العواطف نحو الأب إلى حب ثم إلى ندم، فليس لنا مع ذلك أن نجهل أن الحوافز التي ساقت إلى قتل الأب هي التي كُتبت لها الغلبة في النهاية.

وبدءاً من ذلك التاريخ ستمارس الميول الأخوية الاجتماعية لأمد طويل من الزمن تأثيراً عميقاً على تطور المجتمع. وستترجم عن نفسها في تقديس الدم المشترك، وفي توكيد التضامن بين حياة كل عضو من الأعضاء الذين تتألف منهم العشيرة. وإذ ضَمِن الإخوة على هذا النحو حياة بعضهم بعضاً، تعهدوا أيضاً بألا يعامل واحدهم الآخر بمثل ما عاملوا جميعاً الأب. وهكذا نفوا بالنسبة إلى بعضهم بعضاً احتمال الأيلولة إلى المصير الذي كان من نصيب الأب. ومن ذلك الحين فصاعداً انضاف إلى تحظير قتل الطوطم (وهو من طبيعة دينية) تحظير اقتتال الإخوة فيما بينهم (وهو من طبيعة اجتماعية). ولسوف يمضي أيضاً ردح طويل من الزمن قبل أن يتجاوز هذا التحظير حدود العشيرة ليأخذ شكل الوصية المقتضبة الواضحة المعروفة: «لا تقتل». فالنقيل الأبوي قد حلّت محله العشيرة الأخوية، القائمة على عصبية الدم. ومن الآن فصاعداً سينهض المجتمع على أساس خطيئة مشتركة، على أساس جريمة اقترفت بالتكافل؛ وسينهض الدين على أساس الشعور بالذنب والندامة؛ وستنهض الأخلاق على أساس ضرورات هذا المجتمع من جهة أولى، وعلى أساس الحاجة إلى التكفير المتولدة عن الشعور بالذنب من الجهة الثانية.

وخلافاً لأحدث تصورات الطوطمية وطبقاً لأقدم تصوراتها، يميط التحليل النفسي لنا اللثام عن ترابط وثيق بين الطوطمية والزواج الخارجي وينسب إليهما أصلاً مشتركاً ومتزامناً.

(٦)

لديّ اسباب وجيهة وعديدة للاستنكاف عن عرض التطور اللاحق للأديان، منذ عهد نشأتها في ظل الطوطمية إلى حالتها الحاضرة. ولكن في الشبكة المعقدة التي يؤلفها هذا التطور تبرز بجلاء معالم مسارين اثنين، سأتوقف عندهما هنيهة من الزمن لأتتبع، لحقبة ما على الأقل، مجراهما: من جهة أولى الحافز إلى التضحية الطوطمية، ومن الجهة الثانية موقف الابن إزاء الأب[١٠٦].

لقد أبان لنا روبرتسون سميث أن الوليمة الطوطمية القديمة تتكرر في الشكل البدائي للتضحية. فمغزى الفعل واحد: التقديس عن طريق المشاركة في الوليمة الطوطمية؛ وحتى الشعور بالذنب يبقى مستمراً ولا يكون من سبيل إلى تسكينه إلا بتضامن جميع من شارك في الوليمة. أما العنصر الجديد فيتمثل في إله العشيرة الذي يحضر الوليمة بصورة غير منظورة، ويشارك في المأكل، مثله مثل سائر أعضاء العشيرة. وعن طريق المشاركة في الفعل نفسه يتماهون وإياه. فكيف اتفق أن شغل الإله هذا المركز الذي لم يكن في الأصل يعود إليه؟

من الممكن أن نجيب بأن فكرة الإله رأت النور ـ لا ندري أين ـ في غضون ذلك الفاصل الزمني، واستحوذت على الحياة الدينية برمتها، وبأن الوليمة الطوطمية، شيمتها في ذلك شيمة كل ما يطلب الاستمرار والبقاء، اضطرت إلى التكيُّف مع النظام الجديد. لكن يتضح من الفحص التحليلي النفسي للفرد بمنتهى الجلاء أن إله كل إنسان هو صورة أبيه، وأن الموقف الشخصي لكل فرد إزاء الإله منوط بموقفه إزاء أبيه المادي، ويتنوع ويتبدل طرداً مع هذا الموقف، وأن الإله ليس في صميمه سوى أب ذي مكانة أكثر رفعة. وينصحنا التحليل النفسي هنا أيضاً، كما في حال الطوطمية، بأن نصدِّق المؤمن عندما يتكلم عن الإله كما لو عن أبيه، تماماً كما صدّقناه حينما كان يتكلم عن الطوطم كما لو عن جدّه الأول. وإن تكن معطيات التحليل النفسي تستأهل بصفة عامة أن تؤخذ بعين الاعتبار،

١٠٦ ـ انظر البحث الذي كتبه ك. غ. يونغ من وجهة نظر مغايرة إلى حدّ ما: **تحولات الليبيدو ورموزه** (**حولية المباحث التحليلية النفسية**، م٤، ١٩١٢).

فلزام علينا التسليم بأن العنصر الأبوي، بصرف النظر عن الأصول والدلالات الأخرى الممكنة للإله ـ والتحليل النفسي يعجز أن يسلِّط عليها ضوءاً ما ـ يضطلع بدور عظيم للغاية في فكرة الله. وإذا صحّ ذلك، فإن الأب يكون ماثلاً والحالة هذه بصفة مزدوجة في الأضحية البدائية: كإله أولاً، وكحيوان للتضحية ثانياً؛ وعلى الرغم من كل التواضع الذي يفرضه علينا العدد المحدود للحلول التحليلية النفسية الممكنة، فعلينا أن نحاول أن نبحث في ما إذا كانت الواقعة التي نتكلم عليها حقيقية، وإذا كان الجواب بالإيجاب، فما هو المغزى الذي ينبغي أن يعزى إليها.

نحن نعرف أنه تقوم بين الإله والحيوان المقدس (الطوطم، حيوان التضحية) علاقات متعددة الوجوه: ١ ـ فكل إله يكرَّس له بصفة عامة حيوان واحد، وفي بعض الأحيان عدة حيوانات؛ ٢ ـ في بعض الأضاحي، وبخاصة المقدسة، يكون الحيوان المكرس للإله هو على وجه التعيين الذي يُقدَّم أضحية له[١٠٧]؛ ٣ ـ كثيراً ما يُعبد الإله في صورة إنسان أو فلنقل، من زاوية أخرى، إن بعض الحيوانات تبقى موضوعاً لعبادة إلهية حتى بعد انقضاء زمن مديد على الطوطمية. ٤ ـ كثيراً ما يتحول الإله في الأساطير إلى حيوان، وفي غالب من الأحيان إلى الحيوان الذي كان مكرَّساً له. يبدو من الطبيعي إذاً أن نفترض أن الإله نفسه كان هو الحيوان الطوطمي الذي منه تولَّد كإله في طور أعلى من تطور العاطفة الدينية. ولكننا سنعفي أنفسنا من كل مناقشة لاحقة فيما لو افترضنا أن الطوطم نفسه ليس إلا تمثيلاً بديلاً عن الأب. وعلى هذا يكون الطوطم هو الشكل الأول لذلك البديل الذي سيكون الإله شكله الأكثر تطوراً، والذي فيه يستعيد الأب معالمه البشرية. هذا التخلّق الجديد، المتولِّد من جذر كل تكوين ديني، أي من الحنين إلى الأب، ما أتيحت له الإمكانية إلا بعد أن طرأت بعض التغيُّرات الجوهرية في مجرى الأزمان على الموقف إزاء الأب، وربما أيضاً على الموقف إزاء الحيوان.

هذه التغيُّرات تسهل ملاحظتها، حتى وإن ضربنا صفحاً عن التطور الذي تمثَّل

١٠٧ ـ روبرتسون سميث: **ديانة الساميين**.

بالتنائي النفسي عن الحيوان، وعن تحلل الطوطمية من جراء تدجين الحيوانات[١٠٨]. ذلك أن الموقف الناشئ عن القضاء على الأب ينطوي على عنصر كان لا مناص من أن يتأدى، بمرور الزمن، إلى تعزيز خارق للمألوف للحنين إلى الأب. ولا بدّ أن الأخوة الذين وحّدوا صفَّهم ليفتكوا بالأب قد ساورت كل واحد منهم الرغبة في أن يصير نظير الأب، فسعوا إلى إشباع هذه الرغبة بابتلاعهم، في أثناء الوليمة الطوطمية، أجزاء من الحيوان الذي أُنزل منزلة البديل عن الأب. لكن بالنظر إلى ضغط أواصر العشيرة الأخوية على كل عضو من أعضائها، لم يكن ثمة مناص من أن تبقى تلك الرغبة غير مشبعة. فما كان أحد يستطيع أو يجوز له أن يصل إلى كلية قدرة الأب التي كانت هدف مطامع كل واحد منهم. على هذا النحو أمكن لكراهية الأب، التي حفزت الأبناء على قتله، أن تخبو نارها وتنطفئ في مجرى تطور طويل الأمد، لتخلي مكانها للحب وليتولد عنها مثل أعلى يتمثل في الطاعة المطلقة لذلك الأب البدائي نفسه الذي كانوا حاربوه حرباً عواناً، وإنما الذي باتوا يتصورونه الآن وكأنه استرجع قوته السالفة اللامحدودة. وما كان للمساواة الديمقراطية البدائية بين جميع أعضاء العشيرة أن تبقى قائمة بعد ذلك لردح طويل من الزمن، بحكم التغيرات العميقة الطارئة على حالة الحضارة؛ ولا بدّ أن يكون ظهر آنذاك الميل إلى بعث مثال الأب القديم، عن طريق رفع بعض الأفراد، ممن يتفوّقون على الباقين ببعض مزاياهم، إلى مقام الآلهة. وأما أن يكون في مقدور إنسان من الناس أن يصير إلهاً أو أن يكون إلهٌ من الآلهة قابلاً للموت، فهذه ادعاءات تبدو لنا بلا ريب جارحة، ولكنها ما كانت صادمة لِمَلَكة الخيال في العصر الكلاسيكي القديم[١٠٩]. بيد أن رفع الأب ـ الذي كان أُورد حتفه في سالف الأيام، والذي باتت القبيلة الآن

١٠٨ ـ انظر ما تقدم، ص ١٧٣.

١٠٩ ـ «قد تبدو مثل هذه المشابهة في أنظارنا، نحن المحدثين الذين حفرنا هوة سحيقة بين البشري والإلهي، ضرباً من الكفر والزندقة، ولكن لم تكن كذلك الحال في أنظار القدامى. فعندهم كان ثمة قرابة بين الآلهة والبشر، لأن العديد من الأسر كانت ترجع بنسبها إلى إله من الآلهة، وكان تأليه الإنسان لا يبدو في نظرها في أرجح الظن أكثر غرابة من تطويب قديس في نظر الكاثوليكي المحدث» (فريزر، **الغصن الذهبي، م١، فن السحر وتطور الملوك**، م٢، ص ١٧٧).

ترجع إليه بأصولها ـ إلى مقام الآلهة كان يمثِّل محاولة للتكفير أكثر جدِّيةً بكثير مما كان عليه في الماضي الحلف المعقود مع الطوطم.

أين يقع في مجرى هذا التطور مكان الإلهات الأمهات اللواتي ربما سبقن في كل مكان الآلهة الآباء؟ لست مستطيعاً عن ذلك جواباً. لكن ما يبدو أكيداً محققاً هو أن تغيُّر الموقف من الأب لم يبقَ محصوراً بالمجال الديني، بل تجلى أثره أيضاً في التنظيم الاجتماعي الذي كان تأثر بدوره بنتائج القضاء على الأب. ومع تأسيس الآلهة الآباء تحول المجتمع، المحروم من الأب، رويداً رويداً إلى مجتمع أبوي. وصارت الأسرة بمثابة صورة مجددة عن النقيل البدائي العائد إلى سالف الأزمان، فاستعاد فيها الآباء شطراً واسعاً من الحقوق التي كانوا يتمتعون بها في ظل ذلك النقيل. ووجد من جديد آباء، لكن المكاسب الاجتماعية للعشيرة الأخوية لم تضع، وكانت المسافة بين الأب الجديد للأسرة وبين الأب السيد المطلق للنقيل البدائي كبيرة بما فيه الكفاية لضمان استمرار الحاجة الدينية، أي الحنين المتيقظ إلى الأب.

على هذا النحو كان الأب حاضراً فعلاً بصفة مزدوجة في مشهد الذبيحة المقدمة إلى إله القبيلة: كإله وكحيوان طوطمي أضحوي. لكن من اللزام علينا، في ما نبذله من جهد لنفهم هذا الموقف، أن نأخذ حذرنا من التأويلات التي تصوِّر هذا الموقف وكأنه مجرد صورة رمزية، بدون أن نقيم اعتباراً للتراكم التاريخي. فالحضور المزدوج للأب يناظر دلالتين متعاقبتين للمشهد الذي قدَّم تعبيراً تشكيلياً عن الموقف الازدواجي من الأب وعن انتصار عواطف المحبة لدى الابن على العواطف العدائية. فهزيمة الأب ومذلته الكبيرة قدمتا المواد لتشييد تصور انتصاره النهائي. والدلالة التي اكتسبتها التضحية عموماً تكمن في أن الفعل عينه الذي أفاد في إذلال الأب بات يفيد الآن في تعويضه وترضيته عن هذا الإذلال من خلال تأبيد ذكرى الفعلة النكراء.

في زمن لاحق فقد الحيوان صفته المقدسة. وانفصمت علاقة التضحية بالعيد الطوطمي. فقد صارت التضحية مجرد تكريم يؤدى للإله، محض فعلِ تجرُّدٍ وتنازل وعزوف لصالحه. فالإله قد أصبح من الآن فصاعداً متعالياً على البشر إلى

حدّ ما عاد معه من سبيل إلى التواصل معه إلا بوساطة الكهنة. وقد أمسك بمقاليد التنظيم الاجتماعي منذ ذلك العهد ملوك أسبغت عليهم صفة إلهية، فعمموا النظام الأبوي على نطاق الدولة. وينبغي أن نذكر أن الأب، الذي استردّ حقوقه بعد الإطاحة به، انتقم لنفسه بمنتهى القسوة من الهزيمة التي مني بها آنفاً وراح يمارس سلطاناً لا يجرؤ أحد على مجادلته فيه. واستغل الأبناء الذين ألقوا عصا الطاعة الأوضاع الجديدة ليتبرؤوا بقدر أكبر بعد من مسؤوليتهم عن الجريمة المقترفة. وبالفعل، إنهم لا يعودون هم المسؤولين من الآن فصاعداً عن التضحية، وإنما الإله ذاته هو الذي يطلبها ويأمر بها. وإلى هذه المرحلة تعود الأساطير التي تزعم أن الإله نفسه هو الذي يقتل الحيوان المكرس له والذي هو ذاته ليس إلا. إنه الإنكار الأقصى للجريمة الكبرى التي وسمت بميسمها بدايات المجتمع ونشوء الشعور بالذنب. وهذه الكيفية في تصور التضحية تنطوي على دلالة أخرى بعد لا يعسر النفاذ إليها: الرضى عن النفس الذي يساور من هجر عبادة الطوطم إلى عبادة إله من الآلهة، أي من ترك بديلاً دونياً عن الأب إلى بديل سام رفيع. والتأويل المجازي المسطح للمشهد يتطابق هنا إجمالاً مع تأويله التحليلي النفسي. ومفاده أن ما ينبغي تمثيله رمزياً هو أن الإله ظهر على الجزء الحيواني من ماهيته وانتصر عليه[١١٠].

على أننا نخطئ لو اعتقدنا أن الميول العدائية حيال السلطة الأبوية المستعادة، وهي الميول التي تؤلف جزءاً من العقدة الأبوية، قد خمدت جذوتها مذّاك بصورة نهائية. بل على العكس من ذلك: فإنما في المراحل الأولى من وجود التشكيلين الجديدين البديلين عن الأب، أي الآلهة والملوك، نجد أقوى الدلائل على تلك الازدواجية التي تبقى سمة مميّزة للدين.

١١٠ ـ إن الإطاحة بجيل من الآلهة من قبل جيل آخر، على نحو ما تتكلم عنه الميتولوجيات، تعني بالبداهة أن السيرورة التاريخية أبدلت نظاماً دينياً بآخر، إما عقب فتح قام به شعب أجنبي، وإما كنتيجة للتطور السيكولوجي. وفي هذه الحال الأخيرة تقترب الأسطورة مما أسماه هـ. سيلبرر «الظاهرات الوظيفية». أما توكيد ك. غ. يونغ (المصدر الآنف الذكر) القائل إن الإله الذي يقتل الحيوان هو رمز ليبيدوي فيفترض تصوراً آخر لليبيدو غير ذاك الذي أخذنا به حتى الآن، ويبدو لي بوجه عام قابلاً للنقاش.

لقد تقدم فريزر في مؤلفه الكبير: **الغصن الذهبي** بفرضية مؤداها أن الملوك الأوائل للقبائل اللاتينية كانوا أغراباً يؤدون دور إله من الآلهة، وكانت القبائل تحتفل بإعدامهم بصفتهم الإلهية هذه في يوم عيد معلوم. ويبدو أن التضحية السنوية (كبديل عن التضحية بالذات) بإله من الآلهة كانت علامة فارقة للديانات السامية. وطقس الأضاحي البشرية في مختلف أنحاء المعمورة يبيِّن على نحو لا يرقى إليه الشك أن التضحية بأولئك الأشخاص كانت تتمّ بصفتهم ممثِّلين للإله، وقد بقيت هذه العادة سارية إلى عصور متأخرة جداً، مع فارق وحيد وهو أن البشر الأحياء استعيض عنهم بصور أو نماذج لا حياة فيها (تماثيل، دمى). والتضحية بالبشر الإلهيين، التي لا يسعني لسوء الحظ أن أسهب في الكلام عنها بمثل التفصيل الذي تكلمت به عن التضحية بالحيوانات، تسلط ضوءاً على الماضي وتكشف لنا عن مغزى أشكال التضحية الأقدم عهداً. فهي تبيِّن لنا بكل اليقين المرام أن موضوع فعل التضحية هو على الدوام واحد، وهو ذاك الذي بات يُعبد الآن بصفته إلهاً، أي الأب. ومسألة العلاقات بين الأضاحي الحيوانية والأضاحي البشرية تجد لها الآن حلاً بسيطاً. فقد كان الغرض من الأضحية الحيوانية البدائية أن تسدّ أصلاً مسدّ الأضحية البشرية، أي قتل الأب في احتفال طقسي؛ فلما استرجع بديل الأب معالمه البشرية، أمكن للأضحية الحيوانية أن تتحول من جديد إلى أضحية بشرية.

على هذا النحو وضح أن ذكرى الفعل الأضحوي الكبير الأول غير قابلة للاندراس، وذلك على الرغم من جميع الجهود التي بذلت لمحوها من الذاكرة؛ وإنما في اللحظة عينها التي شاء فيها الإنسان أن يبتعد وينأى إلى أقصى حدّ مستطاع عن الحوافز التي تأدت إلى ذلك الفعل وجد نفسه في قبالة نسخة طبق الأصل عنه في صورة الأضحية الإلهية. ولست ملزماً بأن أبحث هنا في ماهية التطور الذي جعل، بصفته عقلنة RATIONALISATION متدرجة، من مثل تلك العودة ممكنة. ويفيدنا روبرتسون سميث ـ مع أن العلاقات بين التضحية وبين ذلك الحدث الكبير في حياة البشرية البدائية تفوته ـ أن طقوس الأعياد التي كان قدامى الساميين يقيمونها احتفالاً بموت إله من الآلهة كانت «تخليداً

لذكرى مأساة أسطورية»، وأن الندب والعويل والنواح الذي كان يصاحبها لم تكن له صفة التعبير العفوي والتلقائي، بل كان يبدو وكأنه مفروض ومنظَّم خوفاً من الغضب الإلهي[١١١]. وإننا لنعتقد أنه من المسوغ لنا أن نعتبر هذا التأويل صحيحاً وأن نرى في العواطف والمشاعر التي يفصح عنها أولئك الذين يشاركون في الطقس الاحتفالي نتيجة مباشرة للموقف الذي رسمنا خطوطه العريضة.

لنفرض الآن أن العاملين الفاعلين: حسّ المسؤولية وحسّ التمرد لدى الابن، لا يزولان أبداً حتى في مجرى التطور اللاحق للأديان. ومن ثم، إن محاولات حلّ لغز المشكلة الدينية ومحاولات التوفيق بين القوتين النفسيتين المتعاكستين يُصرف النظر عنها رويداً رويداً وتغدو لاغية، وفي أرجح التقدير تحت التأثير المتضافر للتغيُّرات الحضارية وللأحداث التاريخية وللتبدلات النفسية الداخلية معاً.

يوماً بعد يوم يتجلى بمزيد من الوضوح ميل الابن إلى الحلول محلَّ الأب. ومع اكتشاف الزراعة، تتعاظم أهمية الابن في الأسرة الأبوية. فيطلق العنان لتظاهرات جديدة لليبيدو المتمحور عنده على زنا المحارم، هذا الليبيدو الذي يجد إشباعاً رمزياً له في فلاحة الأرض/ الأم. وعندئذ تظهر إلى حيِّز الوجود الوجوه الإلهية لكل من أتيس وأدونيس وتموز، إلخ[١١٢]. وهي في آن معاً أرواح إنباتية وآلهة

١١١ ـ **ديانة الساميين**، ص ٤١٢ ـ ٤١٣: «ليس الحداد تعبيراً عفوياً عن التعاطف حيال المأساة الإلهية، وإنما هو إلزامي ومفروض فرضاً بحكم الخوف من الغضب الإلهي الخارق للطبيعة. والهدف الرئيسي للإنسان المعلِن عن حداده هو إبراء مسؤوليته عن موت الإله، وهذا تفصيل كنا أشرنا إليه في معرض كلامنا عن الأضاحي البشرية الإلهية، نظير ذبح الثور في أثينا».

١١٢ ـ هم على التوالي:

ـ أتيس: إله من آلهة آسيا الصغرى، انتشرت عبادته على شكل «مثارة» في اليونان، ثم في الإمبراطورية الرومانية. ابن الإلهة قيبالا وعشيقها في آن معاً.

ـ أدونيس: إله فينيقي الأصل، كان آية من الجمال فعشقته أفروديت، فأمر زوجها الغيور آريس، إله الحرب، خنزيراً برياً بقتله، فصارت أفروديت تقيم له مأتماً سنوياً تندبه فيه نساء سوريات. وقد دعي في سورية تموز، وهو الشهر الذي تجري فيه الاحتفالات بمصرعه.

ـ تموز أو دوموزي: من آلهة بلاد ما بين الرافدين. ومعنى اسمه بالسومرية الابن الشرعي. وهو إله المرعى والخصوبة. جمعه وعشتار زواج مقدس. انعقدت حول موته ونزوله ثم صعوده من العالم السفلي مآتم وأعراس تتزامن مع الشتاء والربيع وترمز إلى تجدد الطبيعة بعد الموات الشتوي. «م».

فتوية تتمتع بآيات الحب التي تغدقها عليها الإلهات الأمويات، وتتعاطى نكاية بالأب زنا المحارم الأموي. لكن الشعور بالذنب الذي لا تتوصل هذه المبتدعات إلى التخفيف من حدّته يترجم عن نفسه في الأساطير التي تحكم على أولئك العشاق الفتيان للإلهات الأمويات بحياة سريعة الانطفاء أو بعقاب خصائي أو بعواقب غضب الإله ـ الأب في قسمات حيوان. فأدونيس يصرعه الخنزير البري، حيوان أفروديت المقدس؛ وآتيس، عشيق قيبالا(١١٣)، يموت مخصياً(١١٤). والنواح الذي يتلو موت هذه الآلهة والفرح الذي يحيّي بعثها أمسيا جزءاً لا يتجزأ من الشعائر الطقسية التي تؤدى لإله/ ابن آخر كتب له، هو، نجاح مستديم(١١٥).

حينما شرعت المسيحية بالتغلغل في العالم القديم اصطدمت بمنافسة ديانة ميترا(١١٦)، ولردح من الزمن تأرجح النصر بين الإلهين كليهما.

على أن الوجه الغارق في النور للإله الفارسي الفتيّ بقي مع ذلك غير مفهوم لدينا. وربما أذنت لنا الأساطير التي تصوِّر ميترا يقتل الثيران بأن نستنتج أنه يمثِّل الابن الذي اجترح بمفرده التضحية بالأب، فحرر الإخوة من الشعور بالتبعة

١١٣ ـ قيبالا: إلهة الخصب في العالم الإغريقي ـ الروماني وأصلها من آسيا الصغرى. انتشرت عبادتها في القرن الثالث ق.م، وكان عيدها مناسبة لحفلات فجور وفسق جماعية. وكانت تسمى بالأم الكبرى، وبأم الآلهة، وبالإلهة الكبرى. «م».

١١٤ ـ يلعب حصَر الخصاء لدى معصوبينا الصغار السن دوراً بالغ الأهمية في تعيين موقفهم إزاء الأب. وقد أبانت لنا مشاهدة فيرنزي البديعة كيف يتعرف الصبي في طوطمه الحيوان الذي حاول أن ينهش قضيبه. وعندما يطرق آذان أطفالنا كلام عن الختان الطقسي، يتصورونه معادلاً للخصاء. وعلى حدّ علمي، لم يسبق لأحد بعد أن أشار إلى نظير سلوك الأطفال هذا في جملة الوقائع التابعة لعلم نفس الشعوب. ويؤلف الختان، الكثير التواتر لدى الشعوب البدائية والقديمة، جزءاً من مسارّة بلوغ سن النضج، وهذا التزامن هو ما يعطيه دلالته، ولا يعمل به إلا استثنائياً في سن أبكر. والمثير للاهتمام، بوجه عام، أن الختان لدى البدائيين كان يقترن باجتزاز الشعر وقلع الأسنان، هذا إن لم تنب منابه في بعض الأحيان العمليتان الأخيرتان. ويسلك أطفالنا، وإن كانوا لا يعرفون شيئاً عن هذا كله، من خلال استجابتهم الحصَرية إزاء هاتين العمليتين، مسلك من يعدّهما مكافئتين للخصاء.

١١٥ ـ الإشارة هنا إلى المسيح الذي تصفه الديانة المسيحية بأنه ابن الله. «م».

١١٦ ـ ميترا: كبير آلهة الفرس، رب العناصر وقاضي الأموات، وإله العدل والعهود، انتشرت عبادته ـ وكانت ذات أسرار ـ في أنحاء الإمبراطورية فأعاقت مدّ المسيحية. «م».

والمسؤولية الذي كان يرهقهم على إثر تلك الجريمة. وكان ثمة طريق آخر لحذف هذا الشعور بالتبعية والمسؤولية. وكان المسيح هو أول من سلك هذا الطريق: فقد ضحى بحياته بالذات ليعتق إخوته كافة من إسار الخطيئة الأصلية.

إن مذهب الخطيئة الأصلية من أصل **أورفي**(١١٧) وقد انحفظ في المسارّات الطقوسية، ثم ذاع بعدئذ في المدارس الفلسفية لليونان القديمة(١١٨). فالبشر هم من أسلاّء المردة الذين قتلوا ومزقوا إرباً إرباً الفتى ديونيسيوس/ زاغريوس؛ وكان وزر هذه الجريمة يرهقهم وينيخ عليهم بوطأته. ونقرأ في شذرة لأناكسمندرس(١١٩) أن وحدة العالم قد تمزقت أوصالاً غبّ جريمة اقترفت في الأزمنة البدائية وأن كل ما نجم عنها ينبغي أن يتحمل القصاص جزاء وفاقاً على ما اقترف(١٢٠). وإن تكن فعلة المردة هذه تستحضر إلى أذهاننا بقدر كافٍ من الجلاء، من خلال ما رافقها من أفعال تهييج وقتل وتمزيق، وصف القديس نيلوس لعملية التضحية بالحيوان الطوطمي (مثلما تذكّرنا أيضاً بالكثير من الأساطير الأخرى العائدة إلى العصور القديمة، ومنها مثلاً موت أورفيوس نفسه)، فإن ما يحرجنا هنا هو الفارق المتمثل في أن إلهاً فتياً هو الذي ذهب هذه المرة ضحية تلك الفعلة الإجرامية.

إن الخطيئة الأصلية تنجم بلا مراء في الأسطورة المسيحية عن إهانة تنزل بالله الأب. والحال أنه عندما أعتق المسيح البشر من وطأة الخطيئة الأصلية، بتضحيته

١١٧ ـ الأورفية: مذهب منسوب إلى الشاعر الأسطوري اليوناني أورفيوس، وهي بدعة دينية أحاطت نفسها منذ مطلع القرن الثامن ق. م بالأسرار والطقوس، وانتشرت بعد ذلك في أنحاء الإمبراطورية الرومانية. وكانت تميل إلى توحيد الآلهة في شخص زفس زاغريوس. «م».

١١٨ ـ ريناخ: **العبادات والأساطير والأديان**، م٢، ص ٧٥ وما يليها.

١١٩ ـ أناكسمندرس الملطي: فيلسوف مادي يوناني (نحو ٦١٠ ـ ٥٤٠ ق.م). تلميذ لطاليس ومن أصحاب الجدل، ومؤلف أول عمل فلسفي في اليونان، وهو كتاب **في الطبيعة** الذي لم تصلنا منه إلا شذرات قليلة. «م».

١٢٠ ـ «ضرب من خطيئة سابقة على العِرق»، المصدر الآنف الذكر، ص ٧٦.

بحياته ذاتها، فإنه يحلّ لنا أن نستنتج أن هذه الخطيئة تمثلت بجريمة قتل. وبمقتضى شريعة الذحل[١٢١] المتأثِّلة الجذور في النفس البشرية، لا يمكن التكفير عن جريمة قتل إلا بالتضحية بحياة أخرى؛ والتضحية بالنفس تعني التكفير عن فعلةِ قتلٍ[١٢٢]. وحينما يفترض بهذه التضحية من قبل المسيح بحياته بالذات أن تتأدى إلى مصالحة مع الله الأب، فإن الجريمة المطلوب التكفير عنها لا يمكن أن تكون في هذه الحال سوى جريمة قتل الأب.

على هذا النحو تقرّ البشرية بصراحة من خلال العقيدة المسيحية بذنبها في الفعلة الإجرامية الأصلية، وذلك ما دامت وجدت الكفارة الأكثر نجعاً وفعالية في تضحية واحد من الأبناء. ومما زاد المصالحة مع الأب متانة أنه في الوقت نفسه الذي تمّت فيه تلك التضحية جرى الإعلان عن العزوف عن المرأة التي كانت السبب في العصيان والتمرد على الأب. لكن هنا تطالب الجبرية السيكولوجية للازدواجية الوجدانية بحقوقها. ففي الوقت نفسه وبالفعل نفسه، حقق الابن، الذي قدَّم للأب أعظم كفارة يمكن تخيُّلها، رغباته ضد الأب. فقد حلّت ديانة الابن محل ديانة الأب. وتوكيداً على هذا الإبدال بعثت الوليمة الطوطمية القديمة، وبعبارة أخرى جرى تأسيس المناولة[١٢٣] التي يأكل فيها الأخوة الملتئم شملهم من لحم الابن، لا الأب، ويشربون دمه كيما يتقدسوا ويتماهوا معه. وهكذا، وإذا ما تتبعنا عبر العصور المتوالية وحدة هوية الوليمة الطوطمية والأضحية الحيوانية والأضحية البشرية الإلهية والقربان المسيحي، اهتدينا في جميع هذه الطقوس الاحتفالية إلى صدى الجريمة التي كانت تنيخ بباهظ وطأتها على كلاكل البشر، مع أنه كان يفترض بهم أن يفخروا بها ويتباهوا. لكن المناولة المسيحية ليست في حقيقتها إلا حذفاً جديداً للأب، تكراراً للفعلة الموجبة

---

١٢١ ـ شريعة الذحل أو الثأر: العين بالعين والسنّ بالسنّ والحياة بالحياة. «م».

١٢٢ ـ إن الحفزات إلى الانتحار، التي تراود معصوبينا، يتجلى أمرها بصورة مطردة على أنها نشدان لقصاص على رغباتهم في الاعتداء على حياة الغير.

١٢٣ ـ المناولة عند المسيحيين أو سر القربان المقدس: تناول جسد المسيح ودمه من خلال تناول الخبز والنبيذ المباركين في أثناء القداس. «م»

للكفارة. وهنا ندرك كم كان فريزر على حقّ حينما قال إن «المناولة المسيحية قد امتصت وتمثلت سراً مقدساً أقدم عهداً بكثير من المسيحية»[١٢٤].

(٧)

إن فعلة كالقضاء على الأب بجهود الإخوة المتضافرة قد تركت ولا بدّ آثاراً لا تمحى في التاريخ وأفصحت عن نفسها في تشكيلات بديلة زاد في كثرة عددها عدم الحرص على الاحتفاظ بذكرى مباشرة عنها[١٢٥]. ولن أستسلم هنا لإغراء تعقب هذه الآثار في الميتولوجيا حيث يسهل مع ذلك الاهتداء إليها، وسأتوجه إلى ميدان آخر، عملاً بنصيحة كان أسداها س. ريناخ في بحث له مثير جداً للاهتمام حول موت أورفيوس[١٢٦].

ينطوي الفن الإغريقي على موقف يشبه شبهاً غريباً مشهد الوليمة الطوطمية الذي وصفه روبرتسون سميث، وإن اختلف عنه أيضاً اختلافاً عميقاً. نقصد به الموقف الذي نلقاه في أقدم أشكال المأساة اليونانية. فإن حشداً كبيراً من الأشخاص، ممن يحملون جميعهم اسماً واحداً ويرتدون ملابس متشابهة، يقف ملتفاً حول شخص واحد، وكل واحد منهم يردد صدى كلماته

---

١٢٤ ـ **أكل الإله** EATING THE GOD، ص ٥١. «إن أي إنسان اطلع على بعض التآليف التي وضعت في هذا الموضوع لن يسلِّم أبداً بأن ربط المناولة المسيحية بالوليمة الطوطمية هو فكرة شخصية من عند المؤلف».

١٢٥ ـ انظر **العاصفة** لشكسبير (الفصل ١، المشهد٢): آرييل (مغنياً):

«تحت خمسة أبواع من الماء يرقد أبوك.
ـ من عظامه صنع مرجان؛
ـ وما كان محل عينيه صار لؤلؤتين.
ـ لا شيء منه درس وزال؛
ـ لكن كل شيء فيه حوَّله البحر
ـ إلى شيء نفيس ونادر».

١٢٦ ـ «**موت أورفيوس**» (في الكتاب الذي استشهدنا به مراراً: **الأساطير والعبادات والديانات**، م٢، ص ١٠٠ وما يليها).

وحركاته: تلك هي الجوقة التي تصطفّ حول من كان في الأصل يمثل وحده البطل. وفي زمن لاحق أدخِل على المأساة اليونانية ممثل ثانٍ ثم ثالث ليكون شريكاً للبطل الرئيسي أو ليمثل هذه السمة أو تلك من سماته المميِّزة. لكن شخصية البطل بالذات وعلاقته بالجوقة بقيت بلا تغيير. فقد كان على بطل المأساة أن يتألم ويتعذب؛ ولا تزال هذه إلى اليوم السمة الرئيسية لأية مأساة. فقد كان يُحمَّل عبء «الغلطة المأساوية» التي لا سبيل إلى فهم أسبابها دوماً؛ وفي معظم الأحيان لا تمتّ هذه الغلطة بصلة إلى ما نعتبره نحن غلطة في الحياة الجارية. فهي تتمثل في الغالب في تمرد على سلطة إلهية أو بشرية، فيما ترافق الجوقة البطل وتؤازره بمشاعرها المتعاطفة، وتسعى إلى كبح جماحه وتحذيره والتخفيف من غلوائه، ثم ترثيه متى ما حقَّق مشروعه الجسور ولقِيَ القصاص المستأهل.

لكن لمَ يتعيَّن على بطل المأساة أن يتعذب وما تعني غلطته «المأساوية»؟ سوف نحسم المسألة بجواب سريع. فعليه أن يتعذب لأنه الأب البدائي، بطل المأساة البدائية الكبرى التي تكلمنا عليها والتي تجد هنا تكراراً مغرضاً لها؛ أما الغلطة المأساوية فهي تلك التي يتعيَّن عليه أن يأخذها على عاتقه ليحرر منها الجوقة. والأحداث التي تدور على المسرح تمثِّل تحريفاً، يمكننا أن نصفه بأنه مرهف ومراءٍ، للمشهد التاريخي. فعلى مستوى الحقائق الواقعة القديمة كان أعضاء الجوقة على وجه التعيين هم علة عذابات البطل؛ أما هنا، على المسرح، فإنهم على العكس ينهكون قواهم في الندب والنواح والتعبير عن تعاطفهم، وكأن البطل نفسه هو علة عذاباته. والجريمة التي يُرمى بها، أي الغطرسة والتمرد على سلطة عظيمة، هي على وجه التعيين تلك الجريمة التي تثقل في الواقع على أعضاء الجوقة، أي على عصبة الإخوة. وعلى هذا النحو يُرفع البطل مرة أخرى، على رغم إرادته، إلى منزلة فادي الجوقة.

إن تكن عذابات الكبش الإلهي ديونيسوس في المأساة اليونانية بوجه خاص وندب جوقة الأكباش وتأوهاتها في صبوّها إلى التماهي معه تؤلف مضمون التمثيلية، فيسير علينا أن نفهم أن تكون المأساة التي خمدت أنفاسها قد دبّت في

عروقها الحياة من جديد في العصر الوسيط، حينما صار موضوعها الأول قصة عذابات المسيح وآلامه.

سيكون في مستطاعي إذاً أن أختم هذا البحث السريع وأن ألخِّصه قائلاً: إننا نهتدي في **عقدة أوديب** إلى بدايات الدين والأخلاق والمجتمع والفن معاً، وهذا بالتوافق التام مع معطيات التحليل النفسي الذي يرى في هذه العقدة نواة الأعصبة كافة، وذلك بقدر ما أتيح لنا حتى الآن أن ننفذ إلى طبيعتها. أفليس من المدهش أن تكون حتى هذه المشكلات المتعلقة بالحياة النفسية للشعوب قابلة للحلّ انطلاقاً من نقطة عينية واحدة: الموقف إزاء الأب؟ وربما كان في مكنتنا أن نفسِّر بالكيفية نفسها ظاهرة سيكولوجية أخرى. فكثيراً ما سنحت لنا الفرصة لنشير إلى أن الازدواجية الوجدانية، بالمعنى الحقيقي للكلمة، أي ذلك المزيج من الكره والحب تجاه الموضوع الواحد، تكمن في أساس عدد كبير من التشكيلات الحضارية الهامة. ونحن نجهل جهلاً مطبقاً بأصول هذه الازدواجية. وبوسعنا الافتراض أنها تؤلف الظاهرة الأساسية في حياتنا الوجدانية. لكن من المحتمل أيضاً أنها كانت غريبة في البداية عن الحياة الوجدانية وأن البشرية لم تكتسبها إلا من جراء العقدة الأبوية[١٢٧] التي لا تزال تجد فيها إلى اليوم، بحسب ما يفيدنا التحليل النفسي، أقوى تعبير عنها[١٢٨].

قبل أن أختم، أحرص على تحذير القارئ من أننا، برغم توافق الاستنتاجات التي أسلمتنا إليها أبحاثنا والتي تتساتل جميعها نحو نقطة واحدة وحيدة، لا نخفي البتة جميع وجوه عدم اليقين المباطنة لفروضنا وجميع الصعاب التي تصطدم بها نتائجنا. ولن أشير إلا إلى صعوبتين اثنتين، وربما كانتا هما عينهما

١٢٧ ـ والعقدة الوالدية بوجه عام.

١٢٨ ـ تداركاً لسوء التفاهم، لا أعتقد أنه من غير المجدي أن أذكِّر هنا بصريح القول بأنني، إذ أقرر هذه العلاقات، لا أنسى إطلاقاً الطبيعة المعقَّدة للظاهرات التي يتعيَّن استنباطها، وبأن مقصدي الوحيد هو أن أضيف إلى العلل المعروفة أو غير المعترف بها بعد للدين وللأخلاق وللمجتمع عاملاً جديداً تهدينا إليه الأبحاث التحليلية النفسية. ولا بدّ لي أن أترك لغيري مهمة القيام بتركيب جميع هذه العوامل. لكن طبيعة العامل الجديد الذي ننوِّه به تحتِّم أن يضطلع هو بالدور الرئيسي في التركيب المقبل، وإن يكن الإقرار بهذا الدور له يحتِّم بدوره التغلب على مقاومات وجدانية عاتية.

اللتين فرضتا نفسهما من قبل على ذهن القارئ.

فبادئ ذي بدء، من المرجح أنه لم يغب عن ذهن أحد أننا نصادر على وجود نفس جماعية تجري فيها السيرورات عينها التي تدور في النفس الفردية. وبالفعل، إننا نفترض أن شعوراً بالمسوؤلية قد استمر قائماً ألوفاً مؤلفة من السنين، يتناقله جيل عن جيل، ويرتبط بخطيئة سحيقة القدم إلى حدّ أن كل ذكرى عنها قد انطمست في حافظة البشر، ونفترض أن سيرورة وجدانية بعينها، من طبيعة ما أمكن معها لهذه السيرورة أن ترى النور إلا لدى جيل من الأبناء كان الأب أساء معاملتهم وسامهم خسفاً، تسنى لها أن تبقى مستمرة لدى أجيال جديدة نجت على العكس من مثل هذه المعاملة بفضل القضاء على الأب الطاغية. وهذه فروض من شأنها أن تثير إشكالات خطيرة، وإننا لنسلّم عن طواعية بأن أي تفسير آخر سيكون مفضَّلاً إذا لم يجد حاجة إلى الارتكاز على فروض كهذه.

لكن لو أنعم القارئ النظر فسيتّضح له أننا لا ننفرد بحمل مسؤولية هذه الجسارة. فبدون فرضية نفس جماعية، بدون فرضية وجود اتصالية في حياة الإنسان النفسية تبيح لنا ألا نقيم وزناً لانقطاعات الأفعال النفسية الناجمة عن زوال الحيوات الفردية، ما كانت لتقوم قائمة لعلم نفس الشعوب. ولو كانت السيرورات النفسية عند جيل بعينه لا تنتقل إلى جيل آخر ولا تتواصل لدى جيل آخر، لكان على كل جيل أن يعاود من جديد تدرُّجه وتمرُّنه على الحياة، مما كان سينفي كل تقدم وكل تطور. وبوسعنا، في هذا الصدد، أن نطرح على أنفسنا السؤالين التاليين: إلى أي حدّ يخلق بنا أن نقيم اعتباراً للاتصالية النفسية في حياة الأجيال المتعاقبة؟ وما الوسائل والطرق التي يستخدمها جيل من الأجيال لينقل أحواله النفسية إلى الجيل التالي؟ إن هذين السؤالين لم يحظيا بعد بحلٍّ شافٍ؛ والتناقل المباشر بطريق التقليد لا يفي بالشروط المطلوبة، وإن يكن هو أول ما يرد إلى الذهن. وبوجه عام، لا يكترث علم نفس الشعوب بمعرفة الكيفية التي تتحقق بها اتصالية الحياة النفسية للأجيال المتعاقبة. ويبدو أن هذه الاتصالية تتأمن جزئياً عن طريق وراثة الميول والاستعدادات النفسية، وإن تكن هذه الميول والاستعدادات بحاجة، كيما تغدو فعالة، إلى تحفيز من قبل بعض خبرات

الحياة الفردية. على هذا النحو ينبغي أن نتأول قول الشاعر: «ما ورثته عن آبائك، عليك أن تكتسبه لتمتلكه»(١٢٩). وما كانت المعضلة إلا لتبدو أشدَّ صعوبة بكثير فيما لو كان لدينا من الأسباب ما يحملنا على افتراض وجود انفعالات نفسية قابلة للوقوع تحت قمع شديد يبلغ من عتوّه أنها تزول بدون أن تخلِّف رسابات. لكن انفعالات كهذه لا وجود لها. فمهما يكن القمع قوياً عاتياً، فإن الحاثة لا تختفي أبداً بدون أن تترك بعدها بديلاً ما ليغدو بدوره منطلقاً لبعض الاستجابات. لزام علينا إذاً أن نسلِّم بأن ما من سيرورة نفسية على قدر من الأهمية يمكن لجيل من الأجيال أن يحجبها عن الجيل الذي يليه. وقد كشف لنا التحليل النفسي بوجه خاص أن الإنسان يحوز، في نشاطه الذهني اللاشعوري، جهازاً يتيح له أن يؤوِّل استجابات أشخاص آخرين، أي أنه يقوِّم ويصحِّح التحريفات التي يُخضِع لها الآخرون تعبيرَهم عن خلجاتهم الوجدانية. وإنما بفضل هذا التفهم اللاشعوري للأعراف والطقوس والتعاليم التي قُيِّض لها أن تبقى على قيد الوجود بعد تواري الموقف البدائي من الأب أمكن للأجيال اللاحقة أن تنجح في استيعاب الإرث الوجداني للأجيال التي تقدّمت عليها وفي تمثُّله.

أما الاعتراض الآخر الذي يثور هنا فيصدر عن المنهج التحليلي النفسي بالذات.

فقد قلنا إن المبادئ الأخلاقية الأولى والتقييدات الأعرافية الأولى في المجتمعات البدائية ينبغي أن نفهمها على أنها ردة فعل على فعلة تكوّنتْ لدى فاعليها انطلاقاً منها فكرةُ الجريمة. فإذ أخذهم الندم على هذه الفعلة قرروا أنه ينبغي ألا تحدث مرة ثانية قط، وأن تنفيذها لن يكون بعد الآن على كل حال مصدراً للكسب وللغنم لأي كان. وهذا الشعور بالمسؤولية، الخصيب بإبداعات من كل نوع ولون، لم تخمد جذوته فيما بعد، ونحن نلتقيه لدى العصابي الذي يترجم عنه، على نحو لااجتماعي، بفرضه قواعد أخلاقية جديدة، وبتخيُّله

١٢٩ ـ الشاهد من مسرحية **فاوست** لغوته. هامش الترجمة الفرنسية الجديدة

تقييدات جديدة لتكون بمثابة كفّارة عن الأفعال الشريرة المرتكبة وتدابير وقائية ضد احتمال ارتكاب أفعال شريرة أخرى في المستقبل(١٣٠). لكن حينما نبحث عن الأفعال التي استثارت لدى العصابيين تلك الاستجابات، فلن نلبث أن نمنى بخيبة عميقة. فما هي بأفعال بقدر ما أنها محض حفزات ونزعات عاطفية متجهة نحو الشر، ولكن بدون أن تجد سبيلاً إلى التحقُّق. والشعور بالذنب لدى العصابي يرتكز إلى وقائع نفسية، لا إلى وقائع مادية. فالسمة المميِّزة الأولى للعصاب أنه يقدِّم الواقع النفسي على الواقع الفعلي، وأنه يستجيب لآمر الأفكار بالجدّ نفسه الذي يستجيب به الأشخاص الأسوياء لآمر الوقائع.

أفليس لنا أن نفترض أن حالاً كهذه هي التي كانت سائدة لدى البدائيين؟ لقد رأينا من قبل أنهم يعلِّقون، كتعبير جزئي عن تنظيمهم النرجسي، قيمة مبالغاً فيها على أفعالهم النفسية(١٣١). وفي هذه الحال يكون لنا أن نفترض أيضاً أن الحفزات العدائية حيال الأب والرغبة الخيالية في قتله والتهامه كانت كافية بحدّ ذاتها لاستثارة الاستجابة الأخلاقية التي خلقت الطوطمية والتابو. وعلى أساس هذا الفرض سنتملص من ضرورة إرجاع بدايات حضارتنا، التي نعتزّ بها أيما اعتزاز، إلى جريمة فظيعة تجرح مشاعرنا كافة. والترابط السببي، الذي يمتدّ من تلك البدايات إلى أيامنا هذه، لن يتعرض لأي انقطاع في الاتصالية من جراء ذلك، لأن الواقع النفسي سيكون كافياً في هذه الحال لتفسير جميع تلك النتائج. على أنه من الممكن الردّ على ذلك بأن الانتقال الاجتماعي من النقيل الأبوي إلى العشيرة الأخوية يؤلف واقعة لا مراء فيها. بيد أن هذه الحجة، على قوتها، ليست بالفاصلة. فمن الممكن أن يكون تحوُّل المجتمع قد تمّ على منوال أقل عنفاً، مع إتاحته في الوقت نفسه الشروط الموائمة لظهور ردّ الفعل الأخلاقي. فما دام الضغط من جانب الأب الذي يمارسه السلف البدائي له وقعه المحسوس، فقد كان للمشاعر العدائية حياله ما يبررها ولم يكن ثمة مناص أمام التبكيت الذي يستشعره الفرد بسبب تلك المشاعر من أن ينتظر آناً آخر ليفصح عن نفسه ويظهر

١٣٠ ـ انظر البحث الثاني من هذا الكتاب عن **التابو**.

١٣١ ـ انظر البحث الثالث، **الأرواحية والسحر وكلية قدرة الأفكار**.

إلى النور. وبعيد عن الإقناع أيضاً الاعتراض الآخر القائل إن كل ما ينجم عن الموقف الازدواجي إزاء الأب، من تابوات وقواعد وأحكام أضحوية، يتسم بطابع جديّ عميق وواقعي تام. لكن الطقوس وضروب الكفّ لدى عصابيينا الوسواسيين تتسم بالطابع نفسه، وتبقى دوماً في حالة وقائع نفسية، فلا تعدو أن تكون مجرد نيات ومقاصد بدون أن توضع أبداً موضع تنفيذ. ولزام علينا أن نحاذر من أن نسحب على عالم البدائي والعصابي، الغني فقط بالوقائع الداخلية، ما يساور عالمنا النثري، المترع بالقيم المادية، من ازدراء إزاء الأفكار والأماني الخالصة.

هنا يتعيَّن علينا أن نبرم قراراً ليس أخذه بالسهل. لكن لنبدأ بالإعلان أن هذا الفارق، الذي قد يرتئي بعضهم أنه فاصل الأهمية، لا يطال الجانب الجوهري من الموضوع. فإن تكن الأماني والحفزات تتلبس في نظر البدائي كل قيمة الحقائق الواقعة، فما علينا نحن إلا أن نسعى إلى فهم هذا التصور بدلاً من أن نعاند في تصحيحه طبقاً لنموذجنا نحن. لنحاول إذاً أن نكوِّن فكرة أكثر دقة عن العصاب ما دام العصاب هو الذي أثار فينا الشكوك التي تكلَّمنا عليها للتوّ. فليس صحيحاً أن العصابيين الوسواسيين، الذين يرزحون في أيامنا هذه تحت وقر أخلاق مغالية، لا يذودون عن أنفسهم ولا يحاولون حمايتها إلا من الواقع النفسي كما يتمثَّل بالإغراءات، ولا يعتبرون سوى ما يستشعرونه من حفزات جرائم تستأهل قصاصاً. فإغراءاتهم وحفزاتهم تنطوي على جانب لا يستهان به من الواقع التاريخي؛ فهؤلاء الأشخاص ما عرفوا في طفولتهم سوى حفزات شريرة. وبقدر ما كانت تسمح لهم طاقاتهم الطفلية، ترجموا غير مرة هذه الحفزات إلى أفعال. وكل فرد من هؤلاء الأشخاص، ممن يتباهون اليوم بأخلاقية عليا، عرف في طفولته فترة من الخبث والنزوع إلى الشرّ، مرحلة من الانحراف ممهِّدة ومبشِّرة بالمرحلة الأخلاقية العليا التالية. ومن ثم، إن التشابه بين البدائي والعصابي يتبدى أعمق وأبعد غوراً بكثير إذا سلَّمنا بأن الواقع النفسي، الذي لم يعد يساورنا شكّ في تشكّله، قد تطابق أيضاً لدى الأول مع بداية الواقع الفعلي، أي أن البدائيين أنجزوا فعلاً ما كانوا انتووا، بحسب ما تشير الشهادات كافة، أن يفعلوه.

على أننا، في حكمنا على البدائيين، لن ندع تشابههم مع العصابيين يشطّ في تأثيره علينا. فلا بدّ لنا أيضاً أن نقيم اعتباراً للفروق الفعلية. فلا ريب في أنه لا البدائي ولا العصابي يعرفان ذلك الفصل الواضح القاطع الذي نقيمه نحن بين الفكر والعمل. فالعمل لدى العصابي يكون مكفوفاً كفاً تاماً من قبل الفكرة التي تنوب منابه. ولكن البدائي، على العكس من ذلك، لا يعرف عوائق أو موانع تحول دون العمل؛ فأفكاره تتحول حالاً إلى أفعال؛ بل ربما جاز لنا القول إن الفعل يقوم لديه مقام الفكرة؛ ولهذا، وبدون أن نزعم أننا نقفل باب المناقشة (التي ما زدنا على أن رسمنا خطوطها العريضة) بقرار نهائي ومطلق، نستطيع أن نجازف بالتقدم بهذا الفرض: «في البدء كان الفعل»[١٣٢].

١٣٢ ـ القولة هنا لغوته في **فاوست**. هامش الترجمة الفرنسية الجديدة.

علم نفس الجماهير وتحليل الأنا

تقديم

في عام ١٨٩٥ أصدر المؤرخ وعالم الاجتماع الفرنسي غوستاف لوبون دراسة كان لها وقع كبير في عالمي السياسة والعلم جعل عنوانها: **علم نفس الجماهير**.

وقد كانت هذه الدراسة هي الأولى في نوعها إذ كان علم النفس، الحديث المنشأ أصلاً، يقتصر حتى ذلك الحين على الفرد والنفسية الفردية.

وقد مثَّلت دراسة لوبون فتحاً علمياً حقيقياً. فقد أعيد طبعها عشرات المرات، واعتمدت في الجامعات كمرجع للتدريس في الوقت الذي كانت فيه جميع محاولات لوبون للانخراط في سلك التعليم الجامعي قد باءت بالفشل. وقد انعقدت لمؤلِّفها بعد ترجمتها إلى عشرات اللغات ـ ومنها العربية ـ شهرة عالمية لم يحظَ بها أي كتاب من كتبه السابقة، ومنها كتابه **حضارة العرب** الصادر عام ١٨٨٤.

وقد رصد عالم النفس الاجتماعي المعاصر سيرج موسكوفتشي، في كتابه المشهور **عصر الجماهير**، ما بات يُسمى في مطلع القرن العشرين بـ «الظاهرة الغوستافلوبونية» فقال: «بين عشية وضحاها أصبح لوبون الأستاذ الفكري لمرحلة بكاملها. وقد حافظ على هذه المكانة حتى نهاية حياته المديدة. ولمّا كان مقيماً في منزله لا يبرحه (وقد تجاوز السبعين من العمر)، فقد راحت تتعاقب على زيارته شخصيات العصر من علمية وفكرية وسياسية كعالم الرياضيات هنري بوانكاريه، والفيلسوف هنري برغسون، والشاعر بول فاليري، ثم من رجال السياسة رئيس الجمهورية الفرنسية ريمون بوانكاريه والرئيس الأمريكي ثيودور روزفلت. وكانوا يتلقون بكل جدية نصائحه في مجال السياسة والمجتمع. والواقع أن انتشار نظريته قد بلغ أوجه في العشرينات من القرن العشرين. ففي ذلك الوقت راح العلم

الجديد (علم نفس الجماهير) يجذب بقوة النخبة الديمقراطية التي وجدت فيه الآلة المفهومية التي تؤكّد لها خوفها العميق من الجماهير، ولكن التي تقدم لها في الوقت ذاته مجموعة من القواعد التي تساعدها على التحكم بعنف الجماهير والسيطرة عليها»[1].

والواقع أننا لا نستطيع أن نفهم الأهمية التي أخذها كتاب غوستاف لوبون ما لم نضع في اعتبارنا صعود الظاهرة الجماهيرية في مطلع القرن العشرين، والعبادة النظرية التي أسَّستها لها الإيديولوجيا الاشتراكية، ولا سيما بطبعتها الماركسية التي وجدت تطبيقاً عملياً لها في الثورة البلشفية. ولئن أقرّ الجميع لغوستاف لوبون بأن كتابه هو «المانيفست الذي دشَّن ما بات يُدعى اليوم بعلم النفس الجماهيري»، إلا أنه حدث انقسام عميق في الموقف منه: فمفكرو اليمين اعتبروا الكتاب فتحاً علمياً ويلبّي حاجة تاريخية حقيقية لفهم طبيعة العصر الجديد الذي يصحّ توصيفه بأنه «عصر الجماهير»؛ أما المنظِّرون اليساريون فلم يترددوا، إجمالاً، في أن يلصقوا بمؤلِّفه تهمة الرجعية، ولا سيما بعد أن اشتهر لاحقاً أن موسوليني وهتلر ذاتهما كانا من قرّائه.

والواقع أن غوستاف لوبون نفسه هو أول من صاغ مفهوم «عصر الجماهير»، وذلك في مقدمة كتابه حيث قال: «إن دخول الطبقات الشعبية في الحياة السياسية وتحوّلها التدريجي إلى طبقات قائدة يمثِّل إحدى الخصائص الأكثر بروزاً لعصرنا، عصر التحوُّل». ولم يتردد في أن يبدي توجساً من هذا التحوّل. فجميع الحضارات التي عرفها تاريخ البشرية «كانت بُنيت ووُجِّهت حتى الآن من قبل أرستقراطية مثقفة قليلة التعداد، ولم تبنَ قط من قبل الجماهير. فهذه الأخيرة لا تستخدم قوتها إلاّ في الهدم والتدمير». ذلك أن «الحضارة ـ أية حضارة ـ تتطلّب قواعد ثابتة، ونظاماً محدّداً، والمرور من مرحلة الفطرة إلى مرحلة العقل، والقدرة على استشفاف المستقبل، ومستوى عالياً من الثقافة. وكل هذه العوامل غير

١ ـ من مقدمة هاشم صالح لترجمته لكتاب غوستاف لوبون: **سيكولوجية الجماهير**، بيروت، دار الساقي، ١٩٩١، ص ١٩ ـ ٢٠. وجميع شواهدنا التالية مستقاة من هذه الترجمة عدا تعديلات طفيفة أحياناً. «م».

متوفرة لدى الجماهير المتروكة لذاتها. فالجماهير تُمارس فعلها، من خلال قوتها التدميرية، كالجراثيم التي تُساعد على انحلال الأجسام الضعيفة أو الجثث. وعندما تُصاب أسس الحضارة بالنخر، فإن الجماهير تجيء لكي تقوِّضها. وفي تلك اللحظة بالذات يتجلّى دورها. وعندئذ تصبح القوة العمياء للكثرة هي الفلسفة الوحيدة للتاريخ».

بمعنى آخر، إن الجماهير، في نظر غوستاف لوبون، هي **برابرة العصر** بالإحالة إلى تاريخ سقوط الإمبراطورية الرومانية، أو **مغول العصر** بالإحالة إلى تاريخ سقوط الإمبراطورية العبّاسية. والسؤال، كل السؤال، في نظر غوستاف لوبون هو التالي: هل ستعرف الحضارة الغربية المصير نفسه؟

هنا يلاحظ غوستاف لوبون أن القوة القائدة لهذه الحضارة ـ أي الطبقة البورجوازية ـ قد انتابها الهلع إزاء صعود مدّ الجماهير. وقد دفع بها هذا الهلع إلى توجيه نداءاتها اليائسة إلى القوى الأخلاقية للكنيسة التي طالما كانت موضع احتقار من قِبلها في الماضي. وقد راح المتفلسفون باسم هذه البورجوازية المذعورة يتحدثون عن «إفلاس العلم» ويستحضرون «تعاليم الوحي وحقائقه». ولكن «هؤلاء المعتنقين الجدد للإيمان ينسون أنه إذا كانت العناية الإلهية قد مسّتهم أخيراً، فإنها لا تمارس نفس التأثير على الآخرين غير المكترثين بمشكلات الدار الآخرة. والجماهير لم تعد تريد اليوم آلهة كان سدنتها السابقون قد تنكّروا لها بالأمس وحطَّموها. فالأنهار لا تعود أبداً إلى منابعها».

وبدلاً من اللجوء إلى الدين لإنقاذ الحضارة الغربية من الخطر الهمجي الجديد الذي يتهدّدها، فإن ما يقترحه غوستاف لوبون هو اللجوء إلى الأساس الذي قامت عليه هذه الحضارة، أي العلم، ولا شيء آخر سوى العلم، وذلك لفهم نفسية الجماهير أولاً، ولضبطها والسيطرة على عنفها التدميري ثانياً. وهنا تحديداً تكمن مفارقة ينبغي أن نتوقف عندها هنيهة.

فبالاحتكام إلى الموقف من الجماهير أمكن لمنتقدي غوستاف لوبون أن يرموه بالرجعية. ولكن موقفه العقلاني الجذري من جدلية العلم والدين، وانتصاره اللامشروط للحدّ الأول في هذه الجدلية على الحدّ الثاني، لم يعودا عليه في

المقابل بصفة التقدمية. وكل ما هنالك أن منتقديه سارعوا إلى رميه هذه المرة بتهمة **العلموية**. ولكن أياً ما يكن من أمر، فإن مأثرة غوستاف لوبون تكمن تحديداً في محاولته تأسيس علم نفسي للجماهير ـ لم يكن له وجود من قبله إلا على شكل بذور وشذرات ـ وهو ما بات يسمى، انطلاقاً منه، بعلم النفس الاجتماعي أو الجمعي، أو علم نفس الجماعات البشرية.

وأول ما حاوله لوبون من هذا المنظور هو تقديم مفهوم علمي لمعنى الجمهور حصراً. فقد لاحظ أن كلمة **جمهور** «تعني في معناها العادي تجمعاً لمجموعة من الأفراد، أياً تكن هويتهم القومية، أو مهنتهم أو جنسهم، وأياً تكن المصادفة التي جمعتهم». ولكن هذا المعنى القاموسي أو الاصطلاحي للكلمة لا يبدو له مطابقاً لحقيقة الجمهور بالمعنى السوسيولوجي والسيكولوجي معاً للكلمة.

ذلك أن «مصطلح الجمهور يتخذ معنى آخر مختلفاً تماماً من وجهة النظر النفسية. ففي بعض الظروف المعيَّنة، وفي هذه الظروف وحدها، يمكن لتكتلٍ ما من البشر أن يمتلك خصائص جديدة مختلفة جداً عن خصائص كل فرد يشكّله. فعندئذ تنطمس الشخصية الواعية للفرد، وتصبح عواطف الوحدات المصغَّرة المشكِّلة للجمهور وأفكارها موجَّهة في نفس الاتّجاه. وعندئذ تتشكّل روح جماعية، عابرة ومؤقتة في أغلب الظن، ولكنها تتمتع بخصائص محدّدة ومتبلورة تماماً. وعندئذ تصبح هذه الجماعة ما سأدعوه «جمهوراً نفسياً». إنها تشكل عندئذ كينونة واحدة وتصبح خاضعة لقانون الوحدة العقلية للجماهير».

وأولى تظاهرات هذا القانون هي ذوبان الشخصية الواعية للأفراد وتوجيه مشاعرهم وأفكارهم في اتجاه وحيد حالَ بدءِ الجمهور النفسي بالتشكّل. والمفارقة أن ذلك لا يتطلّب بالضرورة الحضور المتزامن للعديد من الأفراد في نقطة واحدة. ذلك أنه «يمكن لآلاف الأفراد المنفصلين عن بعضهم بعضاً أن يكتسبوا صفة الجمهور النفسي في لحظة ما تحت تأثير بعض الانفعالات العنيفة أو تحت تأثير حدث قومي عظيم. وإذا اتفق أن جمعتهم صدفة ما فإنها تكون كافية لكي يتخذ سلوكهم فوراً الهيئة الخاصة بأعمال الجماهير». وعلى هذا النحو، إن «شعباً

بكامله يمكن أن يصبح جمهوراً بتأثير من هذا العامل أو ذاك بدون أن يكون هناك تجمّع مرئي»[٢].

وقد تكون الظاهرة الأبعث على الدهشة من ظاهرات اشتغال قانون الوحدة العقلية للجماهير هي التالية: فأياً تكن نوعية الأفراد الذين يشكّلون «الجمهور النفسي»، وأياً يكن نمط حياتهم متشابهاً أو مختلفاً، وأياً تكن طبيعة اهتماماتهم وأمزجتهم ودرجات ذكائهم، فإن «مجرد تحوُّلهم إلى جمهور يزوِّدهم بنوع من الروح الجماعية. وهذه الروح تجعلهم يشعرون ويفكّرون ويتحرّكون بكيفية مختلفة تماماً عن الكيفية التي كان سيشعر بها ويفكّر ويتحرّك كل فردٍ منهم لو كان معزولاً».

ومن الخطأ ـ وهو خطأ شائع ـ أن نتصور أنه يتأتى عن التجمّع الذي يشكّله الجمهور حاصل متوسط للعناصر التي يـتألف منها. فالجمهور ليس مجرد حصيلة حسابية للجمع والطرح بين أفراده، بل هو تركيب جديد وخلقٌ لخاصيات أو ماهيات جديدة. فقانون الوحدة العقلية للجمهور النفسي يشتغل، إن جاز التعبير، وفق نمط كيميائي، لا وفق نمط فيزيائي. وتماماً كما يحصل في مجال التفاعلات الكيميائية، فإن العناصر المتفاعلة فيما بينها «تتداخل في بعضها بعضاً وتتراكب من أجل توليد مادة جديدة مزوّدة بخصائص مختلفة عن تلك التي كانت تتحلّى بها العناصر المفردة قبل تراكبها». وهكذا يُمكن أن نلاحظ بسهولة إلى أي مدى يكون الفرد المندمج في جمهور نفسي مختلفاً عن الفرد المعزول.

ومع أن غوستاف لوبون كان عالم اجتماع قبل أن يكون عالم نفس، فقد كان سبّاقاً ـ بالتواقت مع فرويد أو ربما قبله ـ إلى توظيف مصطلح «اللاشعور»

٢ ـ إن ملاحظة لوبون هذه عن «لامكانية» الجمهور النفسي تكتسب صدقية إضافية في عصر الإعلاميات السمعية ـ البصرية والاتصالات الإلكترونية في الزمن الفعلي الذي هو عصرنا. فبدون أن يكون الجمهور النفسي حاضراً في أي مكان يسعه، بفضل هذه التقنيات الجديدة، أن يكون حاضراً في كل مكان، وهذا بالملايين، أو حتى بعشرات الملايين كما أثبتت ذلك مؤخراً التظاهرات الجماهيرية الحاشدة، الغاضبة والعنيفة معاً، التي أطلقتها قضية الرسوم الكاريكاتورية، ومن قبلها قضية سلمان رشدي. «م».

لفهم طبيعة الجمهور النفسي الذي يختلف في تركيبه عن متوسط العناصر التي يتألف منها. وفي ذلك يقول، وهو يحيل قارئه إلى كشوفات علم النفس الحديث: «إن الظواهر اللاشعورية تلعب دوراً حاسماً ليس فقط في الحياة العضوية أو الفيزيولوجية، بل أيضاً في آلية العقل وطريقة اشتغاله. فالحياة الواعية للنفس البشرية لا تشكّل إلا جزءاً ضئيلاً جداً بالقياس إلى حياتها اللاواعية». وعلى صعيد الحياة الواعية، فإن عالم الرياضيات يتفوق ذكاءً بما لا يُقاس على الإسكافي صانع أحذيته. ولكن على صعيد الحياة اللاواعية، ولا سيما ما يتعلّق منها بالعاطفة والوجدان والغرائز والعقائد الإيمانية الموروثة، فإن «البشر الأكثر عظمة وتفوقاً لا يتجاوزون إلاّ نادراً مستوى الناس العاديين». والحال أن الجمهور النفسي، الذي يتكوّن من عظماء الناس كما من أدنيائهم، إنما يشتغل وفق نمط جمعي لاشعوري، يفقد فيه البشر فرادتهم الذاتية وتذوب كفاءاتهم العقلية في الروح الجماعية. وهكذا ينحلّ المختلف في المؤتلف، وتسيطر الخصائص اللاشعورية التي تكون في الجمهور معاكِسة أحياناً لخصائص الفرد مأخوذاً على حدة. وعلى هذا النحو يُمكن أن نفهم كيف ينحلّ ذكاء الفرد المفرد في المجموع، فيتصرف تصرفات أو يقبل بقرارات جماعية بلهاء ما كان ليتصرف أو يقبل بها لو بقي على فرادته وحسّه النقدي الذاتي.

ولكن ما يخسره الجمهور النفسي من حيث الذكاء والحسّ النقدي يربحه في الغالب من حيث القوة أو الشعور بالقوة. فعن طريق العدد يكتسب الفرد المنضوي في الجمهور شعوراً عارماً بالقوة، مما يجعله ينصاع بسهولة لبعض الغرائز التي قد تدفع أحياناً به ـ مع سائر أقرانه ـ نحو أعمال عنيفة، بله وحشية. وهذا العنف الجماعي يجد تفسيره في كون «الجمهور مغفلاً بطبيعته»، وبالتالي غير مسؤول. وبما أن الحسّ بالمسؤولية هو الذي يردع الأفراد، فإنه يختفي في مثل هذه الحالة كلياً».

ولكن كيف تذوب الفرادة الذاتية للشخص المنخرط في الجمهور ليكتسب صفات ما كان ليقبل بها قبل أن يفقد شخصيته الواعية؟ هنا يشبِّه لوبون الجمهور النفسي، المحكوم بقوى اللاشعور الطاغية، بالإنسان المنوَّم مغنطيسياً. فبما أن

«حياة الدماغ تغدو مشلولة لدى الإنسان المنوَّم، فإنه يصير عبداً لكل فعالياته اللاواعية، ويمسي منوِّمه قادراً على توجيهه الوجهة التي يشاء، بعد أن غدت الشخصية الواعية مغمياً عليها، وأصبحت إرادة التمييز والفهم ملغاة». والحال أن المنوِّم بالنسبة إلى الجمهور النفسي هو المحرِّض أو القائد أو الزعيم. فلا جمهور بلا قائد أو زعيم يُعتبر من قِبَله خارقاً للعادة ومرفوعاً إلى درجة العبادة. ولا يتردد غ. لوبون في أن يصف العلاقة التنويمية بين الجمهور وزعيمه بأنها من طبيعة دينية. فسواء في الحركات الدينية التي شهدها التاريخ في العصور القديمة والوسطى، أو في الحركات والانتفاضات السياسية الكبرى التي شهدتها الأزمنة الحديثة، فإن العاطفة المحرِّكة للجماهير التي آمنت بها كانت دوماً من طبيعة دينية. ذلك أن الزعيم، مثله مثل النبي، يُعتبر خارقاً لجنس البشر ومستقطباً للعاطفة الدينية الجماعية على شكل «خوف من القوة التي تُعزى إليه، وخضوع أعمى لأوامره، واستحالة أية مناقشة لعقائده، ورغبة محمومة في نشر هذه العقائد، وميل إلى اعتبار كل من يرفضون اعتناقها بمثابة أعداء».

ودوماً في معرض التأكيد على «الأشكال الدينية التي تتخذها قناعات الجماهير»، يضيف لوبون القول: إن عاطفة الجماهير، سواء أسقطت على الإله الذي لا يُرى، أو على صنمٍ معبود، أو على بطلٍ مؤلَّه، أو على فكرة سياسية مؤَمْثَلة، «تبقى دائماً ذات جوهر ديني».

وبصفتها الدينية هذه، من المحتم أن يتواجد فيها العنصران اللذان هما في أساس كل تفكير ديني: عنصر السرّ الخارق للطبيعة، وعنصر المعجزة. فالجماهير تخلع على الإيديولوجيا السياسية التي تعتنقها أو على الزعيم الذي تتجسّد فيه هذه الإيديولوجيا، ويلهب في الوقت نفسه حماستها، نفس القوة المليئة بالأسرار والخارقة للطبيعة التي تكمن في أساس التصوّر الديني للعالم. وهكذا، إن «الإنسان لا يكون متديناً فقط عن طريق عبادة آلهة معيَّنة، بل أيضاً عندما يضع كل طاقاته الروحية وكل خضوع إرادته وكل تأجُّج تعصُّبه في خدمة قضية ما أو شخص ما مرفوع إلى مستوى البطولة والزعامة».

وهذا الجوهر الديني الثابت في كل عاطفة جماهيرية هو ما يفسِّر تعصب

الجماهير واستبداديتها، واعتناقها للأفكار والعقائد على أنها حقائق مطلقة، ودمغها ما سواها من الأفكار والعقائد بأنها أخطاء مطلقة. فالعقائد لا تتشكل عند الجماهير إلا عن طريق التحريض والعدوى والإيحاء التنويمي، ولا تتولّد عن طريق تشغيل العقل والمحاكمة العقلانية. ومن هنا، لا يخامر الجماهير الشكّ، ولو للحظة واحدة، في صحة ما تعتقد أنه صحيح، وفي خطأ ما تعتقد أنه خطأ. ولئن يكن الفرد يقبل الاعتراض والمناقشة، فإن الجمهور لا يحتملهما البتة. وهكذا «نُلاحظ في المهرجانات والاجتماعات العامة أن أقلّ اعتراض يصدر عن خطيب ما سُرعان ما يُقابل بالصياح والغضب والشتائم العنيفة، ثم بالضرب والطرد إذا ما أصرّ هذا الخطيب على موقفه. ولولا وجود قوات الأمن لذبحوه في أرجح الظن».

والواقع أن العواطف التي تصدر عنها الجماهير، سواء أكانت إيجابية أم سلبية، خيِّرة أم شريرة، تتميّز بطابع مزدوج: فهي مضخَّمة جداً ومبسَّطة جداً في آن واحد. ولهذا، إن الفرد المنخرط في الجمهور يقترب كثيراً من الكائنات البدائية. فهو غير قادر على رؤية الفروقات الدقيقة بين الأشياء، وينظر بالتالي إلى الأشياء ككتلة واحدة، ولا يعرف الدرجات الانتقالية. وكل فكرة يعتنقها الجمهور تتحوّل في الحال إلى يقين لا يقبل الشكّ. ولئن كان الشعور البسيط بالنفور من شيء ما أو عدم استحسان فكرة من الأفكار يظلّ في حجمه الطبيعي لدى الشخص العادي، فإنه يتحوّل مباشرة إلى حقد هائج لدى الفرد المنخرط في جمهور.

وإذا أخذنا بعين الاعتبار تضخّم الثقة بالنفس لدى الجماهير واطمئنانها إلى عدم المحاسبة والمعاقبة كلما كان عدد الجمهور أكبر، فهمنا لماذا تقتدر الجماهير المحتشدة على الإتيان بأعمال لا يـأتيها الفرد في العادة. ففي الجمهور، وبسبب انعدام حسّ المسؤولية وانتفاء الخوف من العقاب، «يتحرر الأبله والجاهل والحسود من الإحساس بدونيتهم وعدم كفاءتهم، ويصبحون معبأين بقوة عنيفة وعابرة ولكن هائلة، وفي الغالب شريرة». وهذا ما يُفسِّر قابلية الجماهير لارتكاب أبشع الأعمال وأكثرها تطرفاً وهمجية. ولكن هذا أيضاً ما يُفسِّر قدرة الجماهير، إذا ما

وجد الزعيم الصالح حقاً، على اجتراح أفعال بطولية، وعلى التفاني من أجل قضية نبيلة، على نحو يتجاوز بكثير قُدرة الإنسان المعزول على ذلك.

ومن هذا المنظور الأخير حصراً، يمكن الكلام عن «أخلاقية الجماهير». ذلك أنه «إذا كان الجمهور قادراً على القتل والحرق ومختلف أنواع الجرائم، فإنه قادر أيضاً على أفعال تضحية ونزاهة أرفع بكثير من تلك التي يقدر عليها الفرد الواحد. وحدها الجماهير الجماعية قادرة على اجتراح المآثر الكبرى والتفاني العظيم من أجل القضايا العظمى. ونادراً ما تكون المصلحة الشخصية محرّكاً قوياً لدى الجماهير، هذا في حين أنها تشكّل المحرّك شبه الكلّي لحوافز الفرد الواحد». ولا يندر أن يتحول الواحد من أراذل الأوغاد، عندما ينصهر في أتون الجمهور، إلى مثال للبطولة وتسامي الأخلاق والقُدرة على التضحية بالنفس. ولكن هذه حالات استثنائية بالأحرى، ولا تخفف شيئاً من الخطر على الحضارة وعلى العقلانية الذي تمثّله الجماهير. فسرعة تأثر الجماهير وسذاجتها، وتصديقها لأي شيء عن طريق التحريض أو العدوى النفسية، وقابليتها لإحياء وتفعيل الغرائز الأكثر بدائية، فضلاً عن انتهازية أغلب المحرِّضين والزعماء وحساباتهم الدنيئة ومكيافلِّيتهم السياسية، كل ذلك يجعل من الجماهير قوة غاشمة قابلة في لحظة للانفلات من قيد العقل ورادع الحضارة، ولا سيما إذا ما كان القائد الذي يحرِّضها، والذي تسلِّم له بلا حذر نقدي بالمصداقية، دجّالاً. ألم يقل نابليون، الذي قاد مئات الآلاف من الرجال إلى الموت: «لم أستطع إنهاء حرب الفانديه[٣] إلا بعد أن تظاهرت بأنّي كاثوليكي حقيقي. ولم أستطع الاستقرار في مصر إلا بعد أن تظاهرتُ بأني مسلم تقي. وعندما تظاهرت بأنّي بابوي متطرف استطعت أن أكسب ثقة الكهنة في إيطاليا. ولو أنه أتيح لي أن أحكم شعباً من اليهود لأعدت من جديد بناء هيكل سليمان»؟

* * *

٣ ـ الفانديه La Vendée: منطقة ريفية ومتعصبة للكاثوليكية في جنوب غربي فرنسا. كانت مؤيِّدة للملكية ومعادية للثورة الفرنسية. وقد سقط في حروب الفانديه وفي المجازر التي رافقتها قتلى بعشرات الآلاف. «م».

لقد كان هذا التقديم المطوّل لكتاب غوستاف لوبون ضرورياً لكي نضع نصّ فرويد هذا الذي نقدّم ترجمته للقارئ العربي في سياقه الذي يساعدنا على فهمه. فهذا النصّ، الذي كتبه فرويد عام ١٩٢١، لم يستعر عنوانه من عنوان كتاب لوبون فحسب، بل كان في جُملته تعليقاً ونقداً وتطويراً لما أسماه لوبون بـ «علم نفس الجماهير». ففرويد يسجّل للوبون تأسيسه لهذا العلم، وإن أنكر عليه الأسبقية المطلقة. كذلك يسلّم له بشمولية توصيفه لنفسية الجماهير ودقّته، ولكنه يأخذ عليه وقوفه عند التوصيف بدون تعمُّق في التعليل. وذلك هو أصلاً مأخذه الرئيسي على مفهوم لوبون عن اللاشعور. فلا شكّ أن انطلاق لوبون من هذا المفهوم لتحليل نفسية الجماهير يُشكّل نقطة التقاء بين علم الاجتماع المكرَّس أكاديمياً وبين التحليل النفسي الذي لم يكن في ذلك الحين (١٨٩٥) قد اكتسب بعد صفة العلم المعترف به. وفرويد نفسه لم يكتب نصّه إلا بعد زهاء ربع قرن من صدور كتاب لوبون، أي بعد أن سجّل التحليل النفسي فتوحاته الأساسية. وإنما من منطلق هذا التطوّر الذي أصابه التحليل النفسي أمكن لفرويد في عام ١٩٢١ أن يقول إن مفهوم لوبون عن اللاشعور هو مجرد مفهوم وصفي يقف عند السطح ولا ينفذ إلى الأعماق التي يدّعي التحليل النفسي أنه يسبرها. وبالفعل، إن مفهوم اللاشعور يرتبط عند لوبون بالعِرق ـ وهذا في زمن كانت فيه النظرية العرقية في أوج تفتحها في الثقافة الأوروبية في مفصل القرن التاسع عشر/العشرين. فاللاشعور عند لوبون هو، أساساً، موروث الفرد من العرق الذي ينتمي إليه. فالعرق هو الخزّان التحتي الذي تصدر عنه الروح الجماعية للجماهير. ويكاد اللاشعور عند لوبون يُعادل ما يسميه «روح العرق» الذي لا يتردد في أن يقول عنه إنه «ينبغي أن يُوضع في المرتبة الأولى لأنه وحده الأقدر من سائر العوَامل الأخرى مجتمعة» على تفسير حركات الجماهير وعواطفها واندفاعاتها ومعتقداتها.

والحال أن اللاشعور عند فرويد ينتمي إلى نصاب مغاير تماماً، وديناميته فاعلة على مستوى الأفراد كما على مستوى الجماهير. والخزان الذي يصدر عنه هو خزان المكبوت. والمكبوت هو على الدوام، أو على الدوام تقريباً، من طبيعة

جنسية سواء عند الأفراد أم عند الجماعات. والحال أيضاً أن الجنس، الحاضر كل الحضور عند فرويد، غائب كل الغياب عند لوبون. ومن هنا، على ما يرى فرويد، يقف لوبون عاجزاً عن فهم طبيعة العلاقة بين الجمهور وقائده، كما بين المنوَّم ومنوِّمه. فهي، بمنتهى الصراحة، من طبيعة جنسية، وإنْ مكفوفة من حيث الهدف.

ومن هنا أيضاً، تختلف الأدوات المفهومية التي يداورها فرويد لتحليل نفسية الجماهير اختلافاً بيِّناً عن تلك التي يداورها لوبون. فبدلاً من مفاهيم العرق والتقاليد والأعراف والعاطفة الدينية والعدوى والهيبة الزعامية، الغالبة على معجم لوبون، يحاصر فرويدِ قارئه بمصطلحات أكثر تقنية، وبالتالي أكثر عواصة، مستقاة في أكثرها من المعجم الخاص الذي طوّره التحليل النفسي، مثل الأنا، والأنا الأعلى، ومثال الأنا، والجنسية الطفلية، والنرجسية، والتحويل، والإسقاط، والنكوص، والتماهي، والأمثَلة IDEALISATION، والليبيدو، والتنظيم التناسلي وما قبل التناسلي (الفموي، الشرجي، القضيبي)، فضلاً عن الأسطورة التحليلية النفسية عن جريمة قتل الأب، وما يتصل بها من مفردات مثل الطوطم والتابو، والتشكيل الجماعي البدائي، والمكبوت اللاشعوري الموروث من طفولة الفرد وطفولة البشرية في آن معاً.

كل ذلك يجعل من قراءة نصّ فرويد هذا ـ ناهيك عن ترجمته ـ أمراً لا يخلو من صعوبة، ويتطلب جهداً وتأنياً. ولكن تلك هي الضريبة التي لا بدّ من دفعها في عملية المخاض الجديد للغة العربية للتحوّل، على نحو ما تقتضيه منها الثورة العلمية لعصرنا، من لغة إنشائية إلى لغة مفهومية(٤).

يبقى أن نقول إننا كنا اعتمدنا في نقل هذا النص إلى العربية على الترجمة الفرنسية التي كان قام بها صمويل يانكيليفتش عام ١٩٢٤ والتي ظلت معتمدة

٤ ـ حتى لا يبدو هنا وكأننا نظلم اللغة العربية، فلنلاحظ أنها كانت، قبل أن تصاب بالترهل الإنشائي، قد أثبتت قدرتها على التحوّل إلى لغة مفهومية كما تقدِّم الدليل على ذلك المصنفات العديدة في المنطق والفلسفة وعلم الكلام وأصول الفقه وفي مضامير اختصاصية أخرى من التراث العربي الإسلامي. «م».

في الطبعات الفرنسية المتعددة حتى عام ١٩٩١ يوم صدرت ترجمة جديدة تولَّجها فريق عمل رباعي مؤلَّف من أندريه بورغينيون وجانيت ألتونيان وبيير كوتيه وآلان روزي، وهي الترجمة التي صدرت عن المنشورات الجامعية الفرنسية في سياق نشر المؤلفات الكاملة لفرويد في عشرين مجلداً. وقد رجعنا إلى هذه الترجمة الجديدة لنستدرك العديد من الثغرات في ترجمتنا عن الترجمة الفرنسية القديمة.

ج. ط

(١)
مدخل

إن التعارض بين علم النفس الفردي وعلم النفس الاجتماعي أو علم نفس الجماهير، الذي قد يبدو للوهلة الأولى عميقاً للغاية، يفقد الكثير من حدته عندما نمعن فيه النظر عن كثب. فلا مراء في أن العلم الأول موضوعه الفرد، وأنه يبحث عن الوسائل التي يستخدمها هذا الفرد وعن الطرق التي يسلكها للوصول إلى إشباع حاثَّاته الغريزية، ولكنه في هذا البحث لا يفلح إلا فيما ندر، وفي حالات استثنائية تماماً، في صرف النظر عن العلاقات القائمة بين الفرد ونظرائه من الأفراد. وآية ذلك أن الغير يلعب على الدوام في حياة الفرد النفسية دور أنموذج أو موضوع أو شريك أو خصم. ومن ثم، إن علم النفس الفردي يتبدى في البداية بوصفه في الوقت نفسه، من جانب من الجوانب، علماً نفسياً اجتماعياً، بالمعنى الواسع ـ ولكن المبرر تماماً ـ للكلمة.

إن موقف الفرد من والديه، من إخوته وأخواته، من الشخص الحبيب، من طبيبه، وبالاختصار، جميع علاقات الفرد التي صارت بالأفضلية اليوم موضوعاً للبحث التحليلي النفسي، يمكن أن تعتبر بحق ظاهرات اجتماعية، مما يضعها على طرفي نقيض مع بعض السيرورات الأخرى التي وصفناها بأنها **نرجسية** لأنها تتميز بكون الفرد يسعى فيها إلى إشباع دوافعه الغريزية ويصل إلى ذلك خارج نطاق تأثير الأشخاص الآخرين وبصرف النظر عنهم. هكذا نرى أن التعارض بين الأفعال النفسية

الاجتماعية والنرجسية (**الانطوائية** بحسب اصطلاح بلولر)[١] هو تعارض لا يتخطى حدود علم النفس الفردي ولا يبرر الفصل بين هذا العلم وبين علم النفس الاجتماعي أو الجماهيري.

إن الفرد، في موقفه من والديه، من إخوته وأخواته، من حبيبه أو صديقه أو طبيبه، لا يقع إلا تحت تأثير شخص واحد أو عدد محدود من الأشخاص، ممن يرتدي كل واحد منهم في نظره أهمية كبرى. والحال أنه عندما يدور الكلام عن علم النفس الاجتماعي أو الجماهيري يُضرب الصفح عادة عن هذه العلاقات، ولا يقام اعتبار إلا للتأثير المتزامن الذي يمارسه على الفرد عدد كبير من الأشخاص الذين قد يكونون، من العديد من النواحي، أغراباً بالنسبة إليه، وإن كانت تربطه بهم بعض الروابط. هكذا يتناول علم النفس الجماهيري الفرد بوصفه عضواً في قبيلة، في شعب، في طائفة، في طبقة اجتماعية، في مؤسسة، أو بوصفه عنصراً في جمع بشري انتظم، في ساعة محددة وبرسم هدف محدد، في جمهور أو جماعة. وبعد تقطيع الروابط الطبيعية التي ذكرناها أعلاه، لم يجد أنصار علم النفس الجمعي بُدّاً من اعتبار الظاهرات التي تحدث في هذه الشروط الخاصة تظاهرات لغريزة غير قابلة للاختزال تحليلياً - **غريزة القطيع، العقل الجماعي**[٢] - ولا تظهر إلى حيّز الوجود في أوضاع أخرى. إلا أننا نرى لزاماً علينا أن نعلن رفضنا إيلاء العامل العددي مثل هذه الأهمية الكبيرة، ولا نسلّم بأنه قادر وحده على توليد غريزة جديدة في حياة الإنسان النفسية، غريزة لا تظهر إلى حيّز الوجود في شروط أخرى. إنما نقول بالأحرى باحتمالين آخرين،

١ - يوجين بلولر: طبيب نفسي سويسري (١٨٥٧ - ١٩٣٩). تولى إدارة عيادة بورغوزلي للطب النفسي في زوريخ، وكان من مساعديه فيها كارل غوستاف يونغ وكارل أبراهام. التقى فرويد عام ١٩٠٤ وشارك في أول مؤتمر دولي للتحليل النفسي عام ١٩٠٨، وساهم في إنشاء **الجمعية الدولية للتحليل النفسي** عام ١٩١٠. أدخل إلى المعجم الطبي النفسي مصطلحي الفصام والتوحد الانطوائي Autisme، وأشاد فرويد مراراً بصياغته مفهوم الازدواجية الوجدانية. من مؤلفاته: **الخبل المبكر أو فئة الفصاميين، التاريخ الطبيعي للنفس، حول سيكولوجيا التنويم المنغطيسي**. وفرويد يحيل هنا إلى مقال له بعنوان: **الفكر الانطوائي** (١٩١٢). (م).

٢ - بالإنجليزية في النص: GROUP MIND, HERD INSTINCT، (م).

أولهما أن الغريزة المشار إليها ليست غريزة أولية وغير قابلة للإرجاع إلى غيرها، وثانيهما أن هذه الغريزة عينها لها وجودها، وإن في حالة جنينية، في دوائر أضيق نطاقاً، كدائرة الأسرة على سبيل المثال.

إن علم النفس الجماهيري، وإن يكن لا يزال في بداياته، يطال عدداً لا يقع تحت حصر من المشكلات ويطرح على الباحث مهمات لا يحصى لها عدّ، فضلاً عن أنها مهمات غير متمايزة تمايزاً واضحاً أو كافياً. وإن محض تصنيف الأشكال المتنوعة للتجمعات البشرية الجماعية ووصف الظاهرات النفسية التي بها تتظاهر هذه التجمعات يتطلبان مجهوداً هائلاً من الملاحظة والرصد والعرض، وقد تمخضا من الآن عن أدب ثرّ للغاية. ونظراً إلى سعة مضمار علم النفس الجماهيري، لن تكون بي من حاجة إلى تنبيه القارئ إلى أن عملي المتواضع لا يتناول إلا بعض النقاط اليسيرة من هذا الموضوع الواسع. غير أن هذه النقاط هي بالتحديد التي تستأثر بالاهتمام الخاص للتحليل النفسي في سبره للنفس البشرية.

(٢)

نفسية الجماهير
(بحسب تصوّر غوستاف لوبون)

بوسعنا، لو شئنا، أن نبدأ بتعريف للنفس الجماعية. لكن يخيَّل إلينا أن الأقرب إلى المنطق أن نقدِّم إلى القارئ لمحة إجمالية عن الظاهرات المرتبطة بها، وأن نضع تحت ناظريه بعضاً من هذه الظاهرات، نختارها له من بين أبرزها وأكثرها تمييزاً، لتكون نقطة انطلاق لأبحاثنا اللاحقة. ولعل هذا الهدف المزدوج سيشقّ طريقه إلى التحقيق على خير وجه إذا ما اتخذنا دليلاً لنا كتاب السيد غوستاف لوبون، الذي بات شهيراً: **علم نفس الجماهير**[1].

لنحدد مرة أخرى طبيعة الموضوع بدقة. فعلم النفس، بعد أن درس وحلل استعدادات الفرد وميوله وحاثاته الغريزية ودوافعه ومقاصده، حتى في أعماله وعلاقاته مع أقرانه ونظرائه، سيجد نفسه على حين بغتة، على ما يقال لنا، أمام مهمة جديدة تطالب بإلحاح بحلٍّ. فهو مدعو إلى أن يقدِّم تفسيراً للواقعة المدهشة التالية المتمثلة، على ما يقال لنا أيضاً، في أن الفرد، الذي كان خُيِّل إلى علم النفس أنه جعله مفهوماً، يطفق في بعض الشروط بالإحساس والتفكير والعمل على نحو مغاير تماماً لذاك الذي كان يمكن توقُّعه، وأن هذه الشروط تنشأ عن اندماجه بجمع بشري اكتسب صفة «جمهور نفسي». فما الجمهور إذاً؟ ومن أين تأتيه القدرة على ممارسة مثل هذا التأثير الحاسم على حياة الفرد النفسية؟ وما كنه التعديلات النفسية التي يعرِّض الفرد لها؟

إن الإجابة عن هذه الأسئلة الثلاثة هي مهمة علم نفس جماهيري نظري. وخير وسيلة للتصدي لهذه المهمة هي، بمنتهى الجلاء، الانطلاق من السؤال

١ ـ ترجمة د. رودولف آيسلر، الطبعة الثانية، ١٩١٢.

الثالث. فملاحظة ردّ الفعل المعدَّل للفرد هي التي تقدِّم المادة لعلم النفس الجماهيري. أفلا يجدر بنا بالتالي أن نسبِّق أي محاولة للتفسير بتقديم وصف لما هو مطلوب تفسيره؟

أدع الكلام للسيد لوبون؛ يقول: «أهم سمة تميِّز الجمهور النفسي هي التالية: فأياً يكن الأفراد الذين يتألف منهم، ومهما تكن طُرز حياتهم ومشاغلهم وطباعهم وذكاؤهم متشابهة أو متباينة، فإن مجرد تحوُّلهم إلى جمهور يزوِّدهم بنوع من النفس الجماعية. وهذه النفس تجعلهم يشعرون ويفكرون ويعملون على نحو مغاير تماماً لذاك الذي كان سيشعر به ويفكر به ويتصرف على أساسه كل منهم على حدة. وبعض الأفكار وبعض المشاعر لا تبزغ ولا تتحوّل إلى أفعال إلا لدى أفراد الجمهور. فالجمهور النفسي كائن مؤقت، يتألف من عناصر متنافرة، التحمت لحين من الزمن، تماماً كما تشكِّل خلايا الجسم الحيّ باتحادها كائناً جديداً ينمّ عن سمات مختلفة غاية الاختلاف عن السمات التي تتميَّز بها كل خلية من هذه الخلايا»(٢).

إننا نبيح لأنفسنا مقاطعة عرض السيد لوبون بتعليقاتنا، ولنبدأ بإبداء الملاحظة التالية: ما دام الأفراد الذين يؤلّفون جمهوراً ينصهرون في وحدة، فلا بدّ أن يكون ثمة شيء ما يربطهم بعضهم ببعض، ومن الممكن أن يكون هذا الشيء هو بالتحديد ما يميّز الجمهور. إلا أن السيد لوبون، إذ يترك هذه المسألة بلا حلّ، يولي اهتمامه للتغيرات التي تطرأ على الفرد في الجمهور ويصفها بعبارات تتفق مع المفترضات الأساسية لعلم نفس الأعماق كما نقول به نحن(٣):

«من اليسير أن نلاحظ مدى اختلاف الفرد وهو منخرط في جمهور عن الفرد المنعزل، بيد أن اكتشاف علل هذا الاختلاف أمر أصعب. وحتى يتاح لنا استشفافها فلا بدّ أن نستحضر أولاً هذه الملاحظة التي انتهى إليها علم النفس الحديث من أن الظاهرات اللاشعورية تلعب دوراً راجحاً لا في الحياة العضوية

٢ ـ المصدر نفسه، ص ١٣ ـ ١٤.

٣ ـ علم نفس الأعماق هو التعبير الكنائي الدارج في زمن فرويد عن العلم التحليلي النفسي. «م».

فحسب، بل حتى في طريقة اشتغال النفس. فحياة النفس الواعية لا تمثّل إلا شطراً واهياً للغاية بالقياس إلى حياتها اللاواعية. ومهما يكن المحلل بارعاً والملاحظ ثاقب البصر، فلن يتوصل إلا إلى اكتشاف عدد ضئيل للغاية من الدوافع اللاواعية المحرّكة للنفس. وأفعالنا اللاواعية تصدر عن أساس لاواعٍ، قوامه بوجه الخصوص مؤثرات وراثية. ويحتوي هذا الأساس على الرسابات الموروثة عن الأسلاف، وهي رسابات لا يحصى لها عدّ، وهي التي تكوّن روح العرق. وخلف الأسباب المعلنة لأفعالنا تكمن أسباب خفية، مجهولة منا. وأكثر أعمالنا اليومية معلول لدوافع مستترة لا تقع تحت إدراكنا»[٤].

يرى السيد لوبون أن المكتسبات الفردية تضمحل في إطار الجمهور، وتزول معها الشخصية الخاصة لكل واحد من أفراده. ويحتل الموروث اللاشعوري للعرق مكانة الصدارة، فينصهر المتنافر ويذوب في المتجانس. وسنقول نحن إن البنية النفسية الفوقية، التي تكوّنت على إثر تطوّر متباين من فرد إلى آخر، قد تقوّضت، وكشفت الحجاب بالتالي عن القاعدة اللاشعورية، الأحادية الشكل، المشتركة بين الجميع.

على هذا النحو يتكوّن، على ما قد يظهر لنا، الطابع المتوسط للفرد في جمهور. لكن السيد لوبون يرى أن الفرد المنخرط في جمهور يتسم علاوة على ذلك بصفات جديدة ما كان يملكها سابقاً، وهو يحاول أن يفسِّر ظهور هذه الصفات الجديدة بثلاثة عوامل مختلفة:

«إن عللاً شتى تحدد ظهور السمات الخاصة بالجماهير. أولها أن الفرد في الجمهور يكتسب، بحكم العدد وحده، شعوراً بقوة لا تقهر، يتيح له الاستسلام لغرائز ما كان إلا ليكبحها فيما لو لبث وحيداً. وهو سيستسلم لهذه الغرائز بسهولة أكبر ما دام حسّ المسؤولية، الذي يردع الأفراد على الدوام، يتلاشى بتمامه بحكم من أن الجمهور غِفْل، وبالتالي لامسؤول»[٥].

٤ ـ رودولف آيسلر، المصدر السابق، ص ١٥ ـ ١٦.

٥ ـ المصدر نفسه، ص ١٧.

إن وجهة النظر التي نأخذ بها تعفينا من تعليق قيمة كبيرة على ظهور صفات جديدة. حسبنا أن نقول إن الفرد في الجمع يجد نفسه في شروط تتيح له أن يفكّ أسر حاثاته اللاشعورية المقموعة. والصفات، الجديدة في الظاهر، التي يتبدى بها عندئذ ما هي في الواقع سوى تظاهرات لذلك اللاشعور الذي تختزن فيه بذور كل ما هو شرير في النفس البشرية؛ وأما أن صوت الضمير يخرس أو أن حسّ المسؤولية يتلاشى في هذه الظروف، فهذه واقعة لا نلقى عنتاً في فهمها. وقد قلنا منذ زمن بعيد إن «الحصَر الاجتماعي» هو الذي يؤلف نواة ما يسمى بالضمير[٦].

«تتدخل علة ثانية، هي العدوى العقلية، لتتأدى لدى الجماهير إلى تظاهر سمات خاصة، ولتحدد في الوقت نفسه اتجاهها. فالعدوى ظاهرة تسهل ملاحظتها، لكنها لا تزال بلا تفسير، ولا بدّ أن تربط بالظاهرات ذات الطبيعة التنويمية التي سندرسها عما قليل. إن كل إحساس، كل فعل لدى الجمهور معدٍ، بل هو معدٍ إلى حدٍّ لا يتردد معه الفرد في أن يضحّي بسهولة كبيرة بمصلحته الشخصية على مذبح المصلحة الجماعية. وهذه قابلية معاكسة لطبيعته، ولا يقتدر عليها الإنسان إلا متى ما صار جزءاً من جمهور»[٧].

«إن علة ثالثة، أهم بكثير، تحدِّد لدى الأفراد في الجمهور طبائع خاصة، تتعارض كل التعارض مع طبائع الفرد المفرد. وأنا أعني هنا قابلية التأثر بالإيحاء، وهي قابلية لا تعدو العدوى، المشار إليها أعلاه، أن تكون نتيجة لها. وحتى نفهم هذه الظاهرة، لا بدّ أن نستذكر بعض الاكتشافات الحديثة للفيزيولوجيا. فنحن

---

٦ ـ يوجد بين تصور السيد لوبون وتصورنا فارق متأتٍّ من أن فكرته عن اللاشعور لا تتفق في كل نقاطها مع الفكرة التي يعتنقها عنه التحليل النفسي. فاللاشعور عند السيد لوبون يحتوي على أعمق صفات روح العرق، وهي صفات لا تنطوي على أية أهمية بالنسبة إلى التحليل النفسي. صحيح أننا نعترف بأن نواة الأنا لاشعورية ـ هذا الأنا الذي يؤلّف «الميراث الأثري» للنفس البشرية جزءاً منه ـ لكننا نصادر بالإضافة إلى ذلك على وجود «مكبوت لاشعوري» مشتق من جزء من هذا الميراث. وهذا التصور عن «المكبوت» هو المفتقد لدى السيد لوبون.

٧ ـ المصدر الآنف الذكر، ص ١٧ ـ ١٨. وسوف نستخدم فيما بعد هذه العبارة الأخيرة لنجعل منها نقطة انطلاق لفرضية هامة.

نعلم اليوم أن الفرد يمكن أن يواجه حالة يفقد فيها شخصيته الواعية ويخضع لكل إيحاءات الموجِّه الذي أفقده شخصيته، ويرتكب من الأفعال كل ما هو معاكس لطبعه وعاداته. والحال أن الملاحظة المتأنية تثبت، على ما يظهر، أن الفرد المنخرط منذ بعض الوقت في جمهور فاعل سرعان ما تنتابه، بفعل التيارات الصادرة عن هذا الجمع، أو لعلة أخرى لا تزال مجهولة، حالة خاصة قريبة غاية القرب من حالة افتتان المنوَّم بين يدي منوِّمه. فبالنظر إلى أن حياة الدماغ تمسي مشلولة لدى الفرد المنوَّم، فإن هذا الأخير يغدو عبداً لجميع أنشطته اللاواعية، يوجّهه المنوِّم كيفما شاء. شخصيته الواعية تتلاشى، وإرادته وتمييزه يلتغيان. عندئذ تتوجه مشاعره وأفكاره في الوجهة التي يحددها المنوِّم».

«تلك هي، على وجه التقريب، حالة الفرد المنخرط في جمهور. فهو لا يعود يعي أفعاله. ولديه، كما لدى المنوَّم، تلتغي بعض المَلَكات، بينما تُشحذ مَلَكات أخرى إلى أعلى درجة. وحسبه أن يقع تحت تأثير إيحاء ما حتى يندفع بقوة لا تقاوم بغية إنجاز أفعال بعينها. بل إن هذا الاندفاع يكون أقوى لدى الجماهير منه لدى الفرد المنوَّم، لأن الإيحاء، الواحد بالنسبة إلى الأفراد جميعاً، يشتدّ بحكم كونه متبادلاً»[٨].

«... إذاً، تلاشي الشخصية الواعية، وغلبة الشخصية اللاواعية، وتوجّه المشاعر والأفكار بطريق الإيحاء والعدوى في وجهة واحدة، والميل إلى تحويل الأفكار الموحى بها للحال إلى أفعال: تلكم هي السمات الرئيسية للفرد وسط الجمهور؛ إنه لا يعود هو ذاته، بل محض إنسان آلي تعجز إرادته عن تسييره»[٩].

لقد استشهدنا بهذا المقطع على طوله كي نبيِّن أن السيد لوبون لا يقارن فقط بين حالة الفرد في الجمهور وبين الحالة التنويمية، بل يقيم بينهما مطابقة ومماهاة بكل معنى الكلمة. وليس في نيتنا البتّة أن نخوض هنا في غمار مناقشة، لكننا نحرص على الإشارة إلى أن العلّتين الأخيرتين لتحوُّل الفرد المنخرط في جمهور،

٨ ـ المصدر نفسه، ص ١٧ ـ ١٩.

٩ ـ المصدر نفسه، ص ١٩.

أي العدوى وقابلية أكبر للتأثر بالإيحاء، لا يمكن أن توضعا على مستوى واحد، لأن العدوى هي بدورها مظهر من مظاهر قابلية التأثر بالإيحاء. ويخيَّل إلينا أن السيد لوبون لا يميِّز تمييزاً واضحاً دقيقاً بين المفاعيل الناتجة عن هاتين العلّتين. ولعلنا سنحسن تأويل فكره أكثر لو قلنا إن العدوى تنجم عن التأثير المتبادل الذي يُمارسه أعضاء الجمهور على بعضهم بعضاً، بينما تتأتى ظاهرات الإيحاء، التي يُماثل السيد لوبون بينها وبين التأثير التنويمي، من مصدر آخر. فما هذا المصدر؟ تواجهنا هنا ثغرة ملموسة بالنظر إلى أن أحد الحدّين الرئيسيين في هذه المماهاة، ونعني به الشخص الذي ينوب في الجمهور مناب المنوِّم، لا يرد له أي ذكر في عرض السيد لوبون. لكن مهما يكن من أمر، فإنه يُميّز بين هذا التأثير الإيحائي، الذي يلزم بصدده الصمت، وبين التأثير المعدي الذي يُمارسه الأفراد على بعضهم بعضاً والذي من شأنه تعزيز الإيحاء البدئي.

هاكم أيضاً وجهة نظر هامة في تحديد سمات الفرد وسط الجمهور: «إن الإنسان، بمجرد انخراطه في جمهور، يهبط إذاً عدة درجات على سلم الحضارة. فلعله كان، وهو منعزل، فرداً مثقفاً؛ أما في وسط الجمهور فهو غريزي، وبالتالي همجي. فله من المخلوقات البدائية عفويتها وعنفها ووحشيتها، وله منها أيضاً حماستها وبطولتها»[١٠]. ويلحّ المؤلِّف بعد ذلك إلحاحاً خاصاً على ما يستتبعه امتصاص الفرد من قبل الجمهور من تناقص في نشاطه العقلي[١١].

لندع الآن الفرد ولنتأمل النفس الجماعية، كما يرسم معالمها السيد لوبون. ولنبادر إلى القول إنه ليس في وصفه هذا سمة واحدة لا يستطيع المحلل النفسي بيان أصلها أو يعجز عن تصنيفها. والسيد لوبون يدلنا بنفسه إلى الطريق الواجب اتباعه بإبرازه

---

١٠ ـ المصدر نفسه، ص ١٩.

١١ ـ انظر البيتين المتكاملي المعنى اللذين يقول فيهما شيلر(*): «قد يكون كل واحد ذكياً وعاقلاً إذا أخذناه على حدة، ولكنهم إذا ما اجتمعوا لم يتألف منهم جميعهم سوى أحمق واحد».

(*) يوهان شيلر: من كبار الكتاب والشعراء الألمان ومن أصدقاء غوته (١٧٥٩ ـ ١٨٠٥). كان حرَّ التفكير وتعاطف مع الثورة الفرنسية فمنحته حكومتها الجنسية الفرنسية. واشتهر أيضاً ككاتب مسرحي. ومن مسرحياته: **عذراء أورليان** (جان دارك)، **اللصوص**، **فالانشتاين**. والإحالة في النص إلى مثنوية من **مثنويات** شيلر عنوانها: **جمعيات عالمة**. «م».

التشابهات القائمة بين روح الجمهور وبين الحياة النفسية للبدائيين والأطفال(١٢).

إن الجمهور اندفاعي، سريع إلى الحركة، سريع الانفعال. ويكاد اللاشعور أن يكون دليله الأوحد(١٣). والمحرِّضات التي ينصاع لها الجمهور يمكن أن تكون، بحسب الظروف، نبيلة أو وحشية، بطولية أو جبانة، ولكنها على الدوام آسرة، جبرية، بحيث أن غريزة البقاء تجد نفسها تتلاشى أمامها(١٤). ولا شيء عند الجمهور مسبق التصميم. فحتى عندما يرغب في شيء ما رغبة عارمة، فإنه لا يرغب فيه لأمد طويل من الزمن. فهو قاصر عن الإرادة المثابِرة، ولا يتحمل أي فاصل زمني بين الرغبة وتحقيقها. والشعور بكلية القدرة ليس غريباً عنه؛ ففكرة المستحيل لا وجود لها عند فرد منخرط في جمهور(١٥).

الجمهور سريع التأثر، سريع التصديق، يعوزه الحسّ النقدي، ولا وجود في نظره للمستبعد الحدوث. وإذا ما أعمل فكره فإنه يُعمله بواسطة صور تستتبع واحدتها الأخرى بقوة التداعي، كما في الحالات التي يُطلق فيها الفرد العنان لخياله، بدون أن تتدخل سلطة ما عقلانية لتحكم على درجة مطابقة تلك الصور للواقع. وعواطف الجمهور بسيطة جداً على الدوام وشديدة التأجج. وعليه، لا يعرف الجمهور شكاً ولا تردداً(١٦).

«الجماهير سريعة المبادرة إلى التطرف. فلا يكاد الشك يرتسم عندها حتى

١٢ ـ المصدر الآنف الذكر، ص ٢٣.

١٣ ـ يستخدم السيد لوبون كلمة «اللاشعور» استخداماً وصفياً بحيث لا يعود دالاً على معنى «المكبوت» حصراً.

١٤ ـ انظر المصدر نفسه، ص ٢٤.

١٥ ـ انظر: **الطوطم والتابو**، الفصل الثالث: «الأرواحية والسحر وكلية قدرة الأفكار».

١٦ ـ في تأويلنا للأحلام، التي ندين لها بخير ما نعرفه عن الحياة النفسية اللاشعورية، نتَّبع القاعدة التالية: نغضّ الطرف عن كل الشكوك والريَب التي تفصح عن نفسها أثناء سرد الحلم ونعتبر جميع عناصر الحلم الظاهر أكيدة على السواء. ونعزو الشكوك والريَب إلى تأثير الرقابة التي يُخضَع لها عمل الحلم، ونسلِّم بأن الشك والريبة، بوصفهما تمحيصاً وتدقيقاً نقديين، غريبان عن أفكار الحلم الأولية. وبديهي أنهما قابلان، مثلهما مثل أي عنصر آخر، لأن يؤلفا جزءاً من مضمون البقايا النهارية التي تتسبَّب في حدوث الحلم (انظر **تأويل الحلم**(*)، الطبعة الخامسة، ١٩١٩، ص ٣٨٦).

(*) اشتهر كتاب فرويد هذا بالعربية بعنوان **تفسير الأحلام**، ولكنه في الواقع بالمفرد وليس بالجمع. «م».

يتحول فوراً إلى يقين لا يقبل نقاشاً. ولا يكاد يساورها شعور أول بالنفور حتى يتحوّل للحال إلى كراهية ضارية»[١٧].

إن الجمهور، النزّاع إلى كل ما هو متطرف، لا يتأثر إلا بالتحريضات المشتطة. ومن يبغِ التأثير عليه، فما به حاجة إلى أن يعطي حججه طابعاً منطقياً، إنما حسبه أن يقدم صوراً صارخة الألوان، وأن يبالغ ويغلو، وأن يكرر بلا انقطاع الشيء ذاته.

«إن الجمهور، الذي لا يساوره أي شك في ما يرى أنه هو الصواب أو هو الخطأ، والذي يملك من جهة أخرى تصوراً واضحاً عن قوته، يجمع بين الاستبداد وعدم التسامح على حدّ سواء.

«فالجماهير تحترم القوة، ونادراً ما تتأثر بالطيبة التي تعتبرها في أغلب الأحوال شكلاً من أشكال الضعف. وما يتطلّبه الجمع من أبطاله هو القوة، بله العنف. فهو يريد أن يسيطر عليه سيده وأن يستعبده، ويطلب أن يخشاه ويهابه. وفي الواقع، إن للجماهير غرائز محافظة لا تقهر، وهي تضمر، نظير البدائيين جميعاً، احتراماً صنمياً للتقاليد، وتكنّ نفوراً لاشعورياً تجاه كل جديد قد يغيِّر شروط وجودها».

وإذا أردنا أن نكوِّن فكرة صحيحة عن أخلاقية الجماهير، فلا بدّ أن نأخذ بعين الاعتبار أن جميع المحظورات الفردية تتلاشى وتضمحل لدى الأفراد حين يجمعهم جامع الجمهور، بينما تستيقظ بالمقابل الغرائز الوحشية، الهمجية، المدمّرة، المتخلّفة عن الأزمنة البدائية، الراقدة في أعماق كل فرد، وتصير تلوب

١٧ ـ المصدر الآنف الذكر، ص ٣٦. هذا الميل إلى الغلو، وهذه السهولة في ركوب مركب التطرف وتجاوز الحدّ، يسمان عينهما انفعالية الطفل، ونلتقيهما عينهما في حياة الحلم حيث يتحول ـ بفضل الانفصال القائم في اللاشعور بين مختلف العواطف ـ التضايق الطفيف الذي يكون ساور المرء أثناء النهار إلى حقد مميت على الشخص الذي تسبَّب له في هذا التضايق، وحيث يتحول أيضاً الإغراء الخفيف إلى دافع لا يقاوم إلى ارتكاب فعل إجرامي ممثل في الحلم. وقد أبدى د. هانس ساكس(*) بهذا الصدد الملاحظة الطريفة التالية: «إن ما كشفه لنا الحلم بخصوص علاقته بالحاضر (الواقع) نعود إلى البحث عنه في الوعي، ولا داعي لأن تأخذنا الدهشة إذا ما بدت لنا الوحوش الهائلة، التي رأيناها عبر بلورة التحليل المكبِّرة، فطريات مجهرية مستدقة» (**تأويل الحلم**، ص ٣٥٧).

(*) هانز ساكس: محلل نفسي نمساوي (١٨٨١ ـ ١٩٤٧). بدأ حياته محامياً، ولكن قراءته لكتاب فرويد **تأويل الحلم** حوَّلته نحو التحليل النفسي. وقد اشتهر من هذا المنظور بكتابه: **فرويد معلمي وصديقي**. والإحالة هنا إلى مقاله: **تأويل الحلم ومعرفة الإنسان** (١٩١٢). «م».

عن تلبية وإشباع. لكن الجماهير قابلة أيضاً، تحت تأثير الإيحاء، للرضوخ والخضوع والتجرد والتفاني في سبيل مثل أعلى. وبينما تشكّل المصلحة الشخصية لدى الفرد المحرّك الأوحد تقريباً للنشاط، فإنها لا تحدِّد إلا فيما ندر سلوك الجماهير. بل بوسعنا الكلام عن تهذيب الجمهور لأخلاق الفرد(١٨). وفي حين أن المستوى الفكري للجمهور هو على الدوام دون المستوى الفكري للفرد، فإن مسلكه الأخلاقي يمكن أن يتجاوز المستوى الأخلاقي للفرد مثلما يمكن أن يهبط إلى ما دون هذا المستوى بكثير.

إن بعض السمات الطبعية المميِّزة للجماهير، على نحو ما يرسمها السيد لوبون، تدلّ إلى أي حدّ مبررة هي المماثَلة بين نفس الجماهير ونفس البدائيين. فالأفكار الأكثر تعارضاً وتنافياً يمكن أن تتعايش لدى الجماهير، من دون أن يحرج بعضها بعضاً، ومن دون أن ينشأ عن تناقضها المنطقي نزاع. والحال أن التحليل النفسي قد بيَّن أن كذلك هي أيضاً حال الفرد/ الطفل أو الفرد العصابي(١٩).

والجمهور، فضلاً عن ذلك، عظيم التأثر بالقوة السحرية للكلمات، القادرة

١٨ ـ المصدر الآنف الذكر، ص ٤٣.

١٩ ـ من الممكن أن تتواجد لدى الطفل الصغير، على سبيل المثال، مواقف عاطفية متعارضة حيال أقرب الأشخاص إليه لأمد طويل من الزمن، من دون أن ينجم عنها أدنى نزاع. وحين ينفجر النزاع، أخيراً، يجد طريقه إلى الحلّ من خلال تغيير الطفل للموضوع ونقله إحدى عواطفه المتعارضة إلى موضوع بديل. وحتى عندما ندرس تطور العصاب لدى الراشد، نلاحظ في كثير من الأحيان أن حاثة مقموعة يمكن أن تستمر أمداً طويلاً من الزمن في أخاييل لاشعورية أو حتى شعورية (يكون مضمونها بحكم ذلك، بطبيعة الحال، متعارضاً مع ميل سائد)، من دون أن ينجم عن هذا التناقض تمرد للأنا على ما نبذه وقمعه. وتبقى الأخيولة متقبَّلة لزمن غير قليل، إلى أن تنفجر أخيراً، بنتيجة المغالاة في شحنتها العاطفية في أغلب الأحيان، على شكل نزاع فجائي بينها وبين الأنا، بكل ما يترتب على هذا النزاع من عواقب. وكلما اقترب الطفل، طرداً مع نموه، من سن الرشد والنضج، مالت شخصيته أكثر فأكثر إلى الاندماج والتكامل، أي أن مختلف حاثاته وصبواته، التي كانت قد تطوّرت إلى ذلك الحين باستقلال عن بعضها بعضاً، تجتمع وتنصهر. ونحن نعرف بسيرورة مماثلة في مضمار الحياة الجنسية، حيث ينتهي الأمر بجميع الحاثات الجنسية إلى التلاقي لتشكّل ما نسمّيه بالتنظيم التناسلي النهائي. وأما أن توحيد الأنا قد يخضع لعين الاضطرابات التي يعاني منها توحيد الليبيدو، فهذا ما يثبته لنا العديد من الأمثلة المعروفة جيداً، ولا سيما في مجال علم الطبيعة، حيث بقي العديد من الباحثين محافظين على إيمانهم برواية **الكتاب المقدس** في هذا المجال، إلخ.

تارة على إثارة أعنف العواصف في النفس الجماعية، وطوراً على تهدئتها وتسكينها. «إن العقل والحجج المنطقية لا تستطيع مجابهة بعض الكلمات وبعض الصيغ. ويكفي أن تُلفَظ هذه الأخيرة بخشوع أمام الجماهير، حتى تضيء الوجوه بالاحترام والتبجيل وتنحني الجباه. والكثيرون يعتبرونها من جملة قوى الطبيعة ويعدّونها طاقات ما فوق طبيعية»[٢٠]. وحسبنا أن نستذكر هنا تابو الأسماء لدى البدائيين والقوى السحرية التي ترتبط، في لغتهم، بالأسماء والكلمات[٢١].

وأخيراً، إن الجماهير لا تعرف البتة الظمأ إلى الحقيقة. فهي تطلب أوهاماً، وعنها لا تستطيع عزوفاً. وهي تقدِّم على الدوام اللاواقعي على الواقعي، واللاواقعي يؤثر فيها بنفس قوة تأثير الواقعي. وعندها ميل ظاهر للعيان إلى عدم التمييز بينهما.

لقد رأينا ما الدور الذي تلعبه غلبة الحياة الخيالية والأوهام، المسنودة بالرغبات غير المتحققة، في تحتيم نشوء الأعصبة Névroses. وقد وجدنا أن الواقع الوحيد الذي له قيمة في نظر العصابي هو الواقع النفسي، لا الواقع الموضوعي، واقع الناس جميعاً. فالعرَض الهستيري يقوم على عنصر خيالي، بدل أن يحاكي حدثاً واقعياً. والشعور المتسلّط بالذنب يقوم على أساس مشروع سيء النية ما قُيِّض له قط أن يعرف ولو بداية تنفيذ. وكما في الحلم والتنويم، لا يصمد امتحان الواقع، في النشاط النفسي للجماهير، أمام قوة الحفزات المشحونة إلى أقصى حدّ وجدانياً.

أما ما يقوله السيد لوبون عن محرضي الجماهير فأقل إقناعاً ولا يشفّ عن القوانين التي تحكم هذه الظاهرة. فهو يرى أنه كلما اجتمع عدد متفاوت الكبر من الكائنات الحية، سواء أكانوا قطيعاً من الحيوان أم جمعاً بشرياً، بادروا من فورهم وبصورة غريزية إلى وضع أنفسهم تحت سلطة قائد. فالجمهور قطيع طيّع، لا يستطيع حياة بلا سيد. وظمؤه إلى الطاعة شديد، حتى إنه ليخضع غريزياً لكل من ينصِّب نفسه زعيماً عليه.

٢٠ ـ المصدر الآنف الذكر، ص ٥٨.

٢١ ـ انظر **الطوطم والتابو**.

لكن إنْ يكن الجمهور بحاجة إلى زعيم، فمن الضروري أن يتمتع هذا الأخير ببعض الكفاءات الشخصية أيضاً. فلا بدّ أن يكون هو نفسه مفتون اللب بإيمان عميق (بفكرة ما) ليتمكّن من توليد الإيمان لدى الجمهور؛ ولا بدّ أن تكون إرادته قوية، آسرة، قادرة على تحريك الجمهور المتجرد من الإرادة. ويتكلم السيد لوبون بعد ذلك عن مختلف فئات القادة وعن الوسائل التي يؤثِّرون بها على الجمهور. وفي التحليل الأخير، يرى أن علة تأثير القادة تكمن في الأفكار التي يكونون هم أنفسهم واقعين تحت أسرها.

ويعزو فضلاً عن ذلك إلى هذه الأفكار، كما إلى القادة، قوة غامضة لا تقاوم يطلق عليها اسم «الهيبة». و«الهيبة ضرب من السحر يُمارسه على فكرنا فرد أو عمل أو مذهب. وهذا السحر يشلّ ملَكاتنا النقدية كافة ويملأ نفسنا بالاندهاش والاحترام. والمشاعر والعواطف التي تُستثار عندئذ لا تفسير لها، مثلها مثل سائر المشاعر والعواطف، ولكنها في الأرجح من طبيعة مماثلة للإيحاء الذي يقع تحت سلطانه فرد منوَّم»[٢٢].

ويميِّز السيد لوبون بين هيبة مكتسبة أو مصطنعة وبين هيبة شخصية. الأولى يتقلدها الأشخاص بفعل أسمائهم أو غناهم أو علوّ مقامهم، كما تتقلَّدها المذاهب والأعمال الفنية بفعل التقاليد. وبما أن مصدرها في الأحوال جميعاً يكمن في الماضي، فإنه ليس من شأن ذلك أن يساعدنا مساعدة تُذكر في فهم طبيعة هذا التأثير الغامض. أما الهيبة الشخصية فوقفٌ على قلة قليلة من الأشخاص، ممن يتأتى لهم، بحكم هذه الهيبة تحديداً، أن يفرضوا أنفسهم كزعماء وأن يحملوا الآخرين على طاعتهم كما لو بسحر ساحر. لكن مهما يكن من شأن الهيبة، فإنها تبقى مرهونة بالنجاح وتزول إذا ما تكررت الإخفاقات.

وليس يسعنا إلا أن نلاحظ أن ما يقوله السيد لوبون عن دور القادة وعن طبيعة الهيبة لا يتفق تمام الاتفاق مع تصويره الباهر للنفس الجماعية.

---

٢٢ ـ المصدر نفسه، ص ١٠٩.

(٣)

تصوّرات أخرى
للحياة النفسية الجماعية

اتخذنا من عرض السيد لوبون مدخلاً لنا، لأن علم النفس عند هذا المؤلِّف، بتشديده اللهجة علىَ الدور اللاشعوري للحياة النفسية، اقترب اقتراباً غير هيِّن من علم نفسنا نحن. إلا أنه يخلق بنا أن نضيف القول بأن توكيداته لا تأتينا بجديد. فالازدراء والتعالي اللذان يعبِّر بهما عن آرائه بصدد التظاهرات النفسية لدى الجماهير قد سبقه إلى التعبير عنهما بقدر مماثل من القوة والعدائية، بل بالألفاظ نفسها تقريباً، مفكّرون ورجال دولة وشعراء من الأزمنة كافة والأمصار قاطبة[١]. والمسلّمتان اللتان تنطوي عليهما أهمّ تصورات السيد لوبون بصدد الكفّ الجماعي للوظيفة العقلية والمغالاة في انفعالية الجماهير كان سبقه سيهيله SIGHELLE[٢] إلى صياغتهما بزمن قصير[٣]. أما الشيء الخاص الذي أتى به السيد لوبون فهو تصوره عن اللاشعور والمقارنة مع حياة البدائيين النفسية، وإن يكن قد سبقه رواد إلى ذلك حتى في هذا المجال.

١ ـ انظر النص وثبت المراجع المتعلق بهذا الموضوع في: **علم نفس الجماعات**، بقلم كراسكوفيتش الابن، ترجمه عن الكرواتية سيغموند فون بوسافتش، فيكوفار ١٩١٥.

٢ ـ سقيبيو سيهيله: عالم إجرام إيطالي ورائد في مضمار علم نفس الجماهير (١٨٦٨ ـ ١٩١٣). وقد اتهم بعض الدارسين غوستاف لوبون بانتحال أفكاره. والإحالة هنا إلى كتابه **الجموع المجرمة**. «م».

٣ـ انظر فالتر موده(*): «**نظرة إجمالية نقدية في علم النفس الجمعي والاجتماعي**»، في مجلة **علم النفس التربوي وعلم التربية التجريبي**، المجلد ١٦، ١٩١٥.

(*) فالتر موده: جامعي وطبيب نفسي ألماني (١٨٨٨ ـ ١٩٥٠). من مؤسسي علم نفس العمل. من مؤلفاته: **علم النفس التجريبي في خدمة الحياة الاقتصادية**. «م».

على أن الأهم من ذلك كله أن وصف النفس الجماعية وتقييمها، كما وردا بقلم لوبون وغيره، يبقيان إجمالاً بمنأى عن الاعتراض والنقض، حتى وإن تكن ظاهرات النفس الجماعية التي وصفوها لم يجرِ رصدها جميعها بدقة، وحتى إن يكن من الممكن أيضاً معارضتها بتظاهرات أخرى لتشكيلات اجتماعية ذات مدلول معاكس، قمينة بأن توحي بحكم أكثر إيجابية على نفسية الجماهير.

لقد أبدى السيد لوبون نفسه استعداداً للتسليم بأن أخلاقية الجماهير يمكن أن تكون، في بعض الظروف، أسمى وأرفع من أخلاقية الأفراد الذين تتألف منهم، وبأن الجماعات هي وحدها القادرة على التدليل على تجرّد عظيم وعلى روح تضحية عظيمة: «على حين أن المصلحة الشخصية لدى الفرد تشكل المحرّك الأوحد تقريباً للنشاط، فإنها لا تحدِّد إلا فيما ندر سلوك الجماهير».

وينوِّه بعضهم بواقع أن المجتمع هو الذي يفرض معايير الأخلاق على الفرد الذي لو ترك لنفسه لما استطاع ارتفاعاً إلى مستوى هذه المعايير، بل يجزمون بأن الجماعة قد تشهد، في بعض الظروف الاستثنائية، انفجاراً للحماسة يجعل الجماهير قادرة على اجتراح أنبل الأفعال وأكرمها.

أما فيما يتعلق بالإنتاج الفكري فمن المتفق عليه أن إبداعات الفكر الكبرى والاكتشافات الفاصلة والحلول الحاسمة للمشكلات الخطيرة لا يمكن أن تنجم إلا عن العمل الفردي، المنجز في الوحدة والفراغ إلى الذات. بيد أن النفس الجماعية قادرة هي الأخرى على الإبداع الروحي، كما تبرهن لنا على ذلك اللغة، والأغاني الشعبية، والفولكلور.. إلخ. وبيت القصيد أن نعرف ما إذا كان المفكّر أو الشاعر يعملان حقاً، وإلى أي حدّ، في عزلة عن الآخرين، وما إذا كانا لا يدينان فعلاً بأي شيء للجمهور، وما إذا كانا لا يقبسان من هذا الجمهور مادة إبداعهما، فيعطيانها تعبيراً واعياً وشكلاً ناجزاً.

خيال هذه التناقضات العصيّة على الحلّ، يبدو أنه محتّم على المجهود الذي يبذله علم نفس الجماهير أن يبقى ضرباً من اللعب العقيم. بيد أنه من السهل، بالرغم من كل شيء، إيجاد منفذٍ إلى حلٍّ مرضٍ. فأرجح الظن أنه قد أُدرجت تحت اسم «الجماهير» العام تشكيلات متباينة تقضي الضرورة بإقامة تمييز بينها.

فمعطيات سيهيله ولوبون وغيرهما تتعلق بجماهير عابرة، تتشكّل بسرعة عن طريق اجتماع عدد معيّن من الأفراد ممّن يحركهم اهتمام مشترك، ولكنهم يفترقون بعضهم عن بعض من جميع النواحي الأساسية. ولا ريب في أن هؤلاء المؤلفين تأثروا في شروحهم بأوصاف الجماهير الثورية، وبخاصة جماهير الثورة الفرنسية الكبرى. أما التوكيدات المعارضة فناجمة عن الملاحظات التي أجريت على جماهير ثابتة أو على تحشدات دائمة يمضي فيها الناس حياتهم كلها وتتجسد في مؤسسات اجتماعية. ونسبة جماهير الفئة الأولى إلى جماهير الفئة الثانية هي كنسبة الأمواج القصيرة، لكن العالية، إلى سطح البحر الواسع.

إن السيد ماك دوغال[٤]، الذي يُلاحظ التناقض عينه في كتابه **عقل الجماعة**[٥]، يتراءى له أنه مستطيع حلَّه بإدخاله عامل **التنظيم**. يقول إن الجماعة GROUP لا تتمتع، في الأحوال الأكثر بساطة، بأي تنظيم أو أن هذا التنظيم لا يعدو أن يكون بدائياً. وهو يدعو هذه الجماعة اللامنظّمة أو شبه المنظّمة حشداً CROWD. ولا ريب في أن الحشد لا يتشكل ولا يمكن أن يدوم له قوام من دون بداية تنظيم. وإنما في وسط هذه الجماهير البسيطة والأولية تظهر بأكبر قدر من الوضوح والجلاء بعض الظاهرات الرئيسية للسيكولوجيا الجماعية[٦]. وحتى يؤلّف أعضاء حشد من الحشود البشرية اجتمعوا عرضاً واتفاقاً جمهوراً بالمعنى السيكولوجي للكلمة، فلا بدّ أن يكون بين الأفراد شيء ما مشترك؛ لا بدّ أن يكون موضوع واحد يستأثر باهتمامهم، وأن تساورهم مشاعر واحدة إزاء موقف محدد و(لو أن الأمر لي لأضفت: وبالتالي) وأن يمتلكوا، إلى حدّ ما، المقدرة على التأثير على بعضهم بعضاً[٧].

٤ ـ وليم ماك دوغال: عالم نفسي بريطاني (١٨٧١ ـ ١٩٣٨). عارض المادية والداروينية وقال بوجود روح في المادة. من مؤلفاته الأخرى: **عقل الجماعة، لغز الحياة، طاقات البشر، السيكولوجيا الفيزيقية**. «م».

٥ ـ كامبردج، ١٩٢٠.

٦ ـ المصدر الآنف الذكر، ص ٢٢.

٧ ـ المصدر نفسه ص ٢٣. بالإنجليزية في النص: Some Degree of Reciprocal Influence Between The Members of The Group.

وكلما كان هذا التجانس العقلي والعاطفي أقوى، كانت الفرصة أكبر أمام الأفراد كيما يشكلوا جمهوراً نفسياً، محبواً بنفس جماعية ذات تظاهرات لا تدع طبيعتها أي شكّ يحوم بصددها.

وألفت ظاهرة للنظر، وأكثرها أهمية في الوقت نفسه، على صعيد التشكيلة الجماعية هي ظاهرة تأجج الانفعالية واشتداد حدّتها لدى الأفراد الذين تتألف منهم هذه التشكيلة(٨). ويمكن القول، كما يضيف السيد ماك دوغال، إنه لا تكاد توجد شروط أخرى تبلغ فيها المشاعر الإنسانية درجة من الحدة مساوية لتلك التي تُلاحظ لدى الأفراد الملتئم شملهم في جمهور؛ ولا مرية في أن هؤلاء يخامرهم إحساس ممتع إذ يستسلمون لهواهم، فينصهرون في الجمهور ويفقدون الإحساس بانحدادهم الفردي. ويفسر السيد ماك دوغال امتصاص الجمهور هذا للفرد بما يسمِّيه بالحثّ المباشر للانفعالات، كنتيجة لـ «الاستجابة التعاطفية البدائية»(٩). أي، بعبارة أخرى، ما نُطلق عليه نحن المحللين النفسيين اسم «العدوى الانفعالية». وإنه لمن الثابت أن الإشارات الملتقطة من حالة انفعالية معيَّنة من شأنها أن تثير آلياً لدى الفرد الذي يلتقطها الفعل الذي تعبِّر عنه هذه الإشارات. وتكون هذه الاستجابة الآلية أقوى شدّة كلما كان أكبر عدد الأشخاص الذين يُلاحظ لديهم الانفعال نفسه. فعندئذ يمسي الفرد عاجزاً عن اتخاذ موقف نقدي، فيسلس قياده للانفعال عينه. لكنه إذ يشاطر أولئك الذين وقع تحت تأثيرهم هيجانَهم، يزيد في حدّة هيجانهم هذا، فتتعاظم بالتالي قوة الشحنة الانفعالية لدى الأفراد بفعل الحثّ المتبادل. ويجد الفرد نفسه مدفوعاً، بل شبه مكره على محاكاة الآخرين، وعلى الوقوف وإياهم موقفاً واحداً. وكلما كانت الانفعالات أقرب إلى الفجاجة والبدائية كان حظها في الانتشار على هذا النحو بين الجمهور أكبر(١٠).

إن آلية الاحتدام الانفعالي هذه تعضدها مؤثرات أخرى، يكمن منبعها في

٨ ـ المصدر نفسه، ص ٢٤.

٩ ـ المصدر نفسه، ص ٢٥.

١٠ ـ المصدر نفسه، ص ٣٩.

الجمهور. فالجمهور يوحي للفرد بأنه قوة لا حدّ لها وخطر داهم لا يُردّ. وهذا الجمهور يحلّ مؤقتاً محلّ مجمل المجتمع البشري، كتجسيد للسلطة التي يهاب الفرد عقوباتها والتي تحتِّم عليه أن يفرض على نفسه تقييدات وتقنينات كثيرة. وبديهي أنه من الخطر، والحالة هذه، أن يقف المرء موقف المعارضة من الجمهور. بل ما عليه، إذا كان يودّ ضمان سلامته، إلاّ أن يحذو حذو المثال الذي يراه فيما حوله، فـ «يعوي مع الذئاب». وعلى المرء المنصاع للسلطة الجديدة أن يخرِس «صوت ضميره» الذي من شأن نواهيه وأوامره أن تمنع الفرد من التمتع بجميع المتع التي ينهل من معينها وسط الجمهور. لذا لا يجوز أن تأخذنا الدهشة إذا ما رأينا الفرد المنخرط في جمهور يأتي أفعالاً ويوافق على أشياء ما كان في شروط حياته العادية إلا ليشيح عنها؛ بل لدينا من الأسباب ما يجعلنا نأمل أن تسمح لنا هذه الواقعة بتسليط بعض الضوء على غموض ما يسمى بهذا الاسم الملغز: «الإيحاء».

إن السيد ماك دوغال لا يماري في واقع انخفاض المستوى الفكري لدى الجماهير[١١]. فهو يقول إن العقول المتدنية الذكاء تشدّ إلى مستواها العقول المتفوقة الذكاء. وهذه الأخيرة تجد نفسها مقيَّدة في نشاطها، لأن الشطط في الانفعالية يخلق، بوجه العموم، شروطاً غير موائمة للعمل الفكري، على اعتبار أن الأفراد، المأخوذين برهبة الجمهور، لا يستطيعون تعاطي هذا العمل بحرية، وعلى اعتبار أن مسؤولية كل فرد عن نشاطه تتقلّص بحكم ذوبانه في الجمهور.

إن الحكم الإجمالي الذي يصدره السيد ماك دوغال على النشاط النفسي للجماهير البسيطة، «اللامنظمة»، ليس بأحسن حال ولا أكثر إيجابية من حكم السيد لوبون. وهاكم كيف يحدّد سمات جمهور كهذا الجمهور[١٢]: فهو بصورة عامة قابل للإثارة والتهييج، عصبيّ، مشبوب العاطفة، متقلّب، عادم المنطق، متردِّد، وفي الوقت نفسه سريع الفعل، لا تؤثِّر فيه سوى الأهواء الفجّة والعواطف البسيطة، سهل تحريكه بالإيحاء، سطحي في تفكيره، عنيف في

١١ ـ المصدر نفسه، ص ٤١.

١٢ـ المصدر نفسه، ص ٤٥.

أحكامه، غير قادر على أن يتمثّل سوى أبسط الاستنتاجات والحجج وأبعدها عن الكمال، يسيرٌ قيادُه وتأجيجُ انفعالاته، ليس عنده وعي لذاته أو احترام، متجرّد عن كل حسٍّ بالمسؤولية، قابل لأن يجمح به حسُّ قوته إلى ارتكاب كل المساوئ التي لا نستطيع توقع صدورها إلا عن قوة مستبدة وغير مسؤولة. ومسلكه أقرب ما يكون أيضاً إلى مسلك ولد أسيئت تربيته أو متوحش منفلت الأهواء وغير خاضع لأية رقابة متى ما وجد نفسه في وضع لم يألفْه. وتراه يتصرف في أخطر الحالات تصرُّف قطيع من الحيوانات الوحشية، لا تصرُّف مجتمع من الكائنات البشرية.

وبما أن السيد ماك دوغال يعارض هذا الموقف بموقف الجماهير المتمتعة بتنظيم أعلى، فإننا لفي مزيد من التلهف إلى معرفة ما كنه هذا التنظيم وما العوامل التي تساعد على قيامه. وهنا يعدد المؤلف خمسة من هذه العوامل الرئيسية، أو خمسة «شروط رئيسية» لازمة لرفع مستوى الحياة النفسية للجمهور.

أول هذه الشروط وأهمها إطلاقاً توفر درجة محددة من الاستمرارية في تركيب الجمهور. وهذه الاستمرارية قد تكون مادية أو شكلية: ففي الحالة الأولى يؤلِّف الأشخاص أنفسهم جزءاً من الجمهور لأمدٍ متفاوت الطول من الزمن؛ وفي الحالة الثانية تتشكّل، داخل الجمهور، بعض أوضاع ومواقف يشغلها بالتناوب هؤلاء أو أولئك من أعضائه.

ينبغي ثانياً أن يكوّن كل فرد منخرط في جمهور فكرةً عن طبيعة هذا الجمهور ووظيفته ونشاطه ومطالبه، فكرة منها ينبع موقفه العاطفي إزاء الجمهور في جملته.

ينبغي ثالثاً أن يكون كل جمهور على صلة بتشكيلات مشابهة أخرى، وإن مختلفة عنه في العديد من النواحي؛ وينبغي أن يكون هناك ضرب من التنافس بين جمهور بعينه وبين الجماهير الأخرى.

من الضروري رابعاً أن يمتلك الجمهور تقاليد وعادات ومؤسسات تخصّ الرئيسية منها العلاقات المتبادلة بين أعضائه.

خامساً وأخيراً، ينبغي أن يكون في حوزة الجمهور تنظيم من شأنه أن يحدِّد لكل فرد نوع نشاطه بالتمايز عن أنشطة الأفراد الآخرين.

ومتى ما توافرت هذه الشروط انتفت، في رأي السيد ماك دوغال، المحاذير النفسية الناشئة عن الجمهور. أما وسيلة الاحتماء من الانخفاض الجماعي للمستوى الفكري فتتمثَّل بسحب حلّ المشكلات الفكرية من الجمهور وإيكاله إلى أفراد.

ويخيَّل إلينا أن الشرط الذي يطلق عليه السيد ماك دوغال اسم «التنظيم» يمكن أن يحدَّد غير هذا التحديد. فالمقصود أن تُخلق لدى الجمع المواهب والقدرات التي كانت وقفاً على الفرد والتي خسرها هذا الأخير غبّ انصهاره في الجمهور. ذلك أن الفرد كان يملك، قبل أن يحتويه الجمهور البدائي، استمراريته ووعيه بذاته وتقاليده وعاداته، وكان له حقلُ نشاطٍ خاص به، وكان له أيضاً أسلوبه في التكيُّف، وكان يقف بمنأى عن الأفراد الآخرين الذين يتنافس وإياهم. وجميع هذه الصفات يفقدها الفرد مؤقتاً، عقب انخراطه في الجمهور «اللامنظم». وهذا الميل إلى حبو الجمع بالصفات الخاصة بالأفراد يذكّرنا بملاحظة ف. تروتر[١٣] السديدة حينما رأى في الميل إلى تشكيل تجمعات حاشدة تعبيراً بيولوجياً، على صعيد النظام الاجتماعي، عن البنية المتعددة الخلايا للأجهزة العضوية العليا[١٤].

---

١٣ ـ **غرائز القطيع في السلم والحرب**(*) Insincts Of The Herd In Peace And War، لندن، ١٩١٦.

(*) ولفريد تروتر: جراح بريطاني (١٨٧٢ ـ ١٩٣٤). رائد في مجال جراحة الأعصاب. قال بغريزة القطيع. التقى فرويد عدة مرات، وكان من أوائل من انتصروا للتحليل النفسي في بريطانيا. «م».

١٤ـ خلافاً للنقد الذي أبداه هانز كلسن(*) (**إيماغو**، المجلد ٨/٢، ١٩٢٢)، وهو نقد مفهوم أصلاً ودالّ على نفاذ بصيرة، لا أستطيع أن أسلّم بأن تجهيز «نفوس الجماهير» بتنظيم ما يعني أقنمة هذه الأخيرة، أي الاعتراف باستقلاليتها عن السيرورات النفسية العائدة إلى الفرد.

(*) هانز كلسن: قانوني أميركي نمساوي الأصل (١٨٨١ ـ ١٩٧٣). يعتبر الممثل الرئيسي للمذهب الوضعي الحقوقي. من مؤلفاته: **النظرية العامة للقانون والدولة وما العدالة؟** والإحالة هنا إلى المقال الذي نشره في مجلة **إيماغو** التي كان يشرف عليها فرويد تحت عنوان: **مفهوم الدولة وعلم النفس الاجتماعي، مع اعتبار خاص للنظرية الفرويدية عن الجماهير**. «م».

(٤)

الإيحاء والليبيدو

جعلنا نقطة انطلاقنا فيما تقدم الواقعة الأساسية المتمثلة في أن الفرد، المنخرط في جمهور، يتعرض تحت تأثير هذا الجمهور لتغيُّرات عميقة تطال نشاطه النفسي. فعاطفيته تتضخم تضخماً مسرفاً، بينما يتقلّص نشاطه العقلي وينكمش. وتضخّم الأولى وتقلّص الثاني يتمّان باتجاه تماثُلِ كل فرد في الجمهور مع سائر الأفراد. وهذه النتيجة الأخيرة لا سبيل للوصول إليها إلا بإلغاء جميع أشكال الكفّ والحظر الخاصة بكل فرد وبالعزوف عما هو فردي وخاص في نوازع كل واحد. ونحن نعلم أن هذه المفاعيل، غير المرغوب فيها في كثير من الأحيان، قابلة للتجميد جزئياً على الأقل عن طريق تنظيم الجماهير. لكننا بتوكيدنا هذا الاحتمال لا نمسّ من قريب أو بعيد الواقعة الأساسية المتمثّلة في تضخّم الانفعالية وانخفاض المستوى لدى الأفراد المنخرطين في الجمهور البدائي. المطلوب إذاً الوصول إلى التفسير السيكولوجي لهذه التبدّلات النفسية التي يُحدثها الجمهور في الفرد.

إن العوامل العقلية المشار إليها أعلاه، ونعني بها الرهبة التي يمارسها الجمهور على الفرد، وبالتالي تأثير غريزة البقاء الذي يتعرّض له هذا الأخير، لا تكفي بالبداهة لتفسير الظاهرات الملحوظة. وجميع التفسيرات التي اقترحها علينا مؤلفون كتبوا عن سوسيولوجيا الجماهير وسيكولوجيتها ترتدّ في واقع الأمر، وإنْ تحت أسماء مختلفة، إلى تفسير واحد، هو ذاك الذي يتلخص بكلمة **الإيحاء** السحرية. صحيح أن تارد Tarde[1] يتكلم عن

١ ـ غبرييل تارد: حقوقي وسوسيولوجي وفيلسوف فرنسي (١٨٤٣ ـ ١٩٠٤). عارض سيزار لومبروزا في نظريته عن الأصل البيولوجي للجريمة ولعب دوراً متميزاً في ولادة علم الاجتماع الحديث من خلال معارضته آراء إميل دوركهايم. اشتهر بمؤلفه: **قوانين التقليد** الذي أرجع فيه المسالك الاجتماعية إلى ميول نفسية فردية واعتبر التقليد أساس الرابطة الاجتماعية، ولكن بدون أن ينفي أيضاً دور الاختراع والابتكار. «م».

تقليد، لكننا لا نستطيع إلا أن نأخذ بما يقوله أحد المؤلفين حينما يبيِّن لنا، في معرض نقده أفكار تارد، أن التقليد يدخل في باب الإيحاء، بل أنه نتيجة من نتائجه[٢]. إن السيد لوبون يردّ جميع خصائص هذه الظاهرات إلى عاملين: الإيحاء المتبادل بين الأفراد وهيبة الزعماء. لكن الهيبة بدورها لا تُمارس إلا بقوة الإيحاء. وفيما يتعلق بالسيد ماك دوغال فقد كان من الممكن أن يساورنا لوهلة من الزمن الاعتقاد بأن مبدأه عن «الحثّ الانفعالي الأولي» كفيل بأن يعفينا من ضرورة التسليم بالإيحاء. لكننا عندما نمعن النظر في هذا المبدأ عن كثب نتبيّن أنه لا يفصح عن شيء آخر غير ظاهرات «التقليد» و«العدوى» المعروفة، مع إلحاحه على الجانب الانفعالي في هذه الظاهرات. وأما أننا ننزع إلى تقليد الحالة الانفعالية لشخص نحن معه على تماس، فهذه واقعة لا تقبل مماراة. لكن لا بدّ أن نعلم أيضاً أننا كثيراً ما نقاوم هذا الميل بمقاومتنا الحالة الانفعالية التي تبغي الاستحواذ علينا، وبتعمّدنا أن تأتي استجابتنا معاكسة جذرياً. قد يقول قائل إن التأثير الإيحائي للجمهور هو الذي يرغمنا على إطاعة الميل إلى التقليد، الذي بفعله نقع تحت سلطان حالة انفعالية ما. لكن حتى لو أخذنا برأي السيد ماك دوغال فلن نخرج من مجال الإيحاء: فهو لا يضيف إلى علمنا أكثر مما يعْلِمنا به الآخرون من أن الجماهير تتميَّز بقابلية مفرطة للتأثر بالإيحاء.

هكذا نرانا وقد تهيأنا للتسليم بأن الإيحاء (أو، بتعبير أدقّ، قابلية التأثر بالإيحاء) ظاهرة بدئية غير قابلة للاختزال وواقعة أساسية في حياة الإنسان النفسية. كذلك كان رأي برنهايم[٣] الذي أمكن لي شخصياً، في عام ١٨٨٩، أن أعاين نجاحاته الباهرة. لكنني أذكر أنه راودني منذ ذلك الحين ضرب من التمرد الأصمّ على طغيان الإيحاء هذا.

حين كان مريض من المرضى يبدي مشاكسة كانوا يصيحون به: «ماذا تفعل؟ أنت تقاوم الإيحاء!»، وما كان في مقدوري أن أدفع عني فكرة مؤداها أن ما

٢ ـ بروجيل: «**ماهية الظاهرة الاجتماعية: الإيحاء**»، في **المجلة الفلسفية** Revue Philosophique، المجلد ٢٥، ١٩١٣.

٣ ـ هيبوليت برنهايم: طبيب من مدينة نانسي الفرنسية (١٨٤٠ ـ ١٩١٩). كان يعالج المرضى بالإيحاء التنويمي. وقد درس عليه فرويد لفترة وجيزة من الزمن سنة ١٨٨٩، وترجم له كتابه: **الإيحاء وتطبيقاته العملية** (١٨٨٨). «م».

يرتكبونه بحقه ظلم وعنف. فقد كان من حقّ الشخص بكل تأكيد أن يقاوم الإيحاء متى ما أريد إخضاعه بواسطة الإيحاء تحديداً. وقد اتخذت معارضتي في زمن لاحق شكل تمرد على طريقة التفكير التي تتصوّر أن الإيحاء، الذي كان يُفسر به كل شيء، لا يحتاج هو نفسه إلى تفسير. ولقد استشهدت غير مرة بهذا الصدد بالدعابة القديمة: «إذا كان القديس كريستوف[٤] يحمل المسيح، وإذا كان المسيح يحمل العالم، فبربِّك أين كان يمكن للقديس كريستوف أن يضع قدميه؟»[٥].

إنني إذ أتطرّق اليوم من جديد، وبعد انقطاع دام ثلاثين سنة، إلى لغز الإيحاء، أجد أنه لم يتغير في الأمر شيء، خلا استثناء واحد إن كان يشهد على شيء فإنما على التأثير الذي مارسه التحليل النفسي. وأنا ألاحظ أن المساعي تتزايد في يومنا هذا إلى صياغة مفهوم الإيحاء صياغة صحيحة، أي إلى فرض قواعد متواضع عليها في استخدام هذا المصطلح[٦]. وهذا في رأيي أمر له لزومه، على اعتبار أن الكلمة المذكورة، التي يتسع أكثر فأكثر نطاق استعمالها، ستفقد في النهاية معناها البدئي لتشير إلى أي تأثير، كائناً ما كان، نظير اللفظين الإنكليزيين To Suggest وSuggestion، أو نظير اللفظة الفرنسية Suggérer ومشتقاتها. لكننا ما زلنا لا نملك تفسيراً لطبيعة الإيحاء بالذات، أي للشروط التي يتعرّض فيها المرء لتأثير ما دونما سبب منطقي. ولقد كنت سأبدي استعدادي لإثبات صحة هذا التوكيد عن طريق تحليل أدبيات الثلاثين سنة الأخيرة لولا علمي بأن هناك بين معارفي من يهيئ بحثاً بالغ الأهمية حول هذه المسألة عينها[٧].

٤ ـ كريستوف: قديس يُقال إنه حمل الطفل يسوع على كتفيه ليعبر به نهراً، وهو شفيع المسافرين وسائقي السيارات. «م».

٥ - Chritophorus Christum, Sed Sustulit Orbem. Constiterit Pedibus Dic Ubi Christophorus?

نقلاً عن كونراد ريشتر: **القديس كريستوف الألماني**، برلين ١٨٩٦.

٦ ـ انظر مثلاً «**ملحوظة حول الإيحاء**» A Note On Suggestion بقلم ماك دوغال في **مجلة علم الأعصاب والأمراض النفسية** Journal of Neurology And Psychopathology، المجلد ١، العدد ١، أيار/ مايو ١٩٢٠.

٧ ـ ملحوظة أضيفت سنة ١٩٢٤: ومن سوء الحظ أن هذا البحث لم يخرج إلى النور.

وعليه، سأحاول فقط أن أطبّق على تفسير النفسية الجماعية مفهوم الليبيدو الذي سبق أن أسدى لنا خدمات جلّى في دراسة الأعصبة النفسية.

«الليبيدو» لفظ مستقى من معين نظرية القابلية للانفعال. وهو اسم نطلقه على طاقة الدوافع الغريزية المرتبطة بما نلخِّصه في كلمة الحب (علماً بأننا نعتبر هذه الطاقة مقداراً كمياً، ولكنه غير قابل للقياس بعد). ونواة ما نسميه بالحب تتألف بطبيعة الحال مما يُعرف عامة بأنه هو الحب ومما يتغنّى به الشعراء، أي الحب الجنسي الذي حدّه الجماع. بيد أننا لا نفصل عنه سائر صنوف الحب، كحب الذات، وحب الأهل والأولاد، والصداقة، وحب الناس بوجه عام، كما لا نفصل عنه التعلق بأشياء عينية وبأفكار مجردة. وتبريراً لهذا التوسّع في استعمالنا لكلمة «الحب» نستطيع أن نستشهد بالنتائج التي هدانا إليها البحث التحليلي النفسي، والتي تنصّ على أن جميع ضروب الحب هذه ما هي إلا تعابير عن مجموعة واحدة ومتماثلة من الدوافع التي تحضّ في بعض الحالات على الجماع أو تصرف في حالات أخرى عن هذا الهدف أو تحول دون تحقيقه، مع حفاظها على ما فيه الكفاية من سمات طبيعتها المميِّزة لكيلا يخطئ المرء بصدد هويتها (التضحية بالذات، نشدان الوصال).

واعتقادنا أن اللغة، بعزوها إلى «الحب» مثل هذا التعدّد في المدلولات، قامت بتركيب مبرر ملء التبرير، وأن خير ما يمكننا القيام به هو اتخاذ هذا التركيب أساساً لتأملاتنا وتفسيراتنا العلمية. وقد أثار التحليل النفسي، بسلوكه هذا المسلك، عاصفة من الاستنكار، كما لو أنه أوجد بدعة فيها انتهاك للقدسيات. وهذا مع أن التحليل النفسي، بـ«توسيعه» مفهوم الحب، لم يختلق شيئاً جديداً. فإيروس أفلاطون(٨)

٨ ـ إيروس، واشتقاقه بالعربية مطابق تماماً لفظاً ومعنى: إله الحب والجنس والطاقة الخلاقة في الميثولوجيا اليونانية. وفي محاورة المأدبة لأفلاطون تختلف وجوه إيروس ووظائفه تبعاً للمتحاورين. فهو في نظر فيدروس أول الآلهة وأقدرها على ضمان الفضيلة والسعادة للإنسان في حياته وبعد مماته. وفي نظر بوسانياس هناك إيروسان: إيروس شعبي، وهو القيِّم على الحب بالمعنى الجنسي بين بني البشر، وإيروس فاضل وذكي لا يربط الحب بالجسد ولا يحبّ سوى الذكور من الشبان. أما الناطق في المحاورة باسم أفلاطون، وهو إركسيماخوس، فهو يوافق على التمييز بين الإيروسين ويذهب إلى أن إيروس لا يقيم فقط في النفس، بل أيضاً في الجمال حيثما وجد الجمال، لدى الناس كما لدى الحيوان. «م».

يشابه، في أصوله وتظاهراته وصلاته بالحب الجنسي، مشابهة كاملة الطاقة الحبّية أو الليبيدو كما قال به التحليل النفسي[٩]؛ وحين يمجِّد القديس بولس، في رسالته الشهيرة إلى أهل كورنثوس، الحب ويضعه فوق كل ما عداه[١٠]، فإنه يفهمه في أرجح الظن بالمعنى «الموسع» نفسه[١١]، مما يترتب عليه أن الناس لا تحمل على الدوام مفكّريها الكبار على محمل الجدّ، حتى ولو تظاهرت بأنها معجبة بهم أشدّ الإعجاب.

إن التحليل النفسي يؤثر أن ينظر إلى جميع صنوف الحب هذه، بالإحالة إلى أصلها، على أنها دوافع غريزية جنسية. وقد رأى أغلب الناس «المثقفون» في هذه التسمية إهانة، وانتقموا بتوجيههم إلى التحليلِ النفسي تهمة إرجاع كل شيء إلى الجنس. ومن يرَ في الجنس شيئاً معيباً ومذلاً للطبيعة البشرية، فله الحرية في أن يستخدم ألفاظاً أكثر لباقة مثل **إيروس وإيروسي**. ولقد كان بوسعي أن أفعل الشيء نفسه أنا نفسي من البداية، مما كان سيوفِّر عليّ قدراً غير قليل من الاعتراضات. لكنني لم أفعل، لأني لا أحب الانصياع لداعي الجبن. والمرء يعلم إلى أين يمكن أن تقوده هذه الطريق؛ فهو يبدأ بالتنازل بخصوص الألفاظ، وينتهي به الأمر أحياناً إلى التنازل بخصوص الأشياء. وأنا لا أرى من فضل لمن يخجل من الجنس؛ فاللفظة اليونانية إيروس، التي يُراد بها التخفيف من هذا العار، ما هي في واقع الأمر إلا ترجمة لكلمتنا الألمانية LIEBE[١٢]؛ وأخيراً، إن من يقدر على الانتظار فلا حاجة به إلى تقديم تنازلات.

٩ ـ ناخمنسون: **نظرية فرويد في الليبيدو وصلتها بمذهب أفلاطون عن إيروس** (Freuds Libidotheorie Verglichen Mit Der Eroslehre Platos)، في: **المجلة الدولية للتحليل النفسي**، المجلد ٣، ١٩١٥، وكذلك بفستر، المصدر الآنف الذكر، المجلد٧، ١٩٢١.

١٠ ـ تميِّز الترجمة العربية **للكتاب المقدس** بين «الحب» و«المحبة». فقد جاء مثلاً في الرسالة الأولى لبولس إلى أهل كورنثوس: «إن كانت لي نبوة وأعلم جميع الأسرار وكل علم وإن كان لي كل الإيمان حتى أنقل الجبال، ولكن ليس لي محبة، فلست شيئاً. وإن أطعمتُ الجياع كل أموالي وإن سلّمت جسدي حتى أحترق، ولكن ليس لي محبة، فلا أنتفع شيئاً»... إلخ. «م».

١١ ـ «إن كنت أتكلم بألسنة الناس والملائكة، ولكن ليس لي محبة، فقد صرت نحاساً يطنّ أو صنجاً يرنّ». رسالة بولس الرسول الأولى إلى أهل كورنثوس، الإصحاح الثالث عشر، الآية ١.

١٢ ـ أي الحب. «م».

سنحاول إذاً أن نسلِّم بأن علاقات حبية (أو بتعبير أكثر حياداً: روابط عاطفية) تشكّل أيضاً مكنون النفس الجماعية. ولنتذكر أن المؤلّفين الذين استشهدنا بهم لا ينبسون ببنت شفة بصدد هذا الموضوع. فما يمكن أن يطابق هذه العلاقات الغرامية يختفي عندهم وراء ستار الإيحاء. وثمة فكرتان ـ نشير إليهما عرضاً ـ تبرران على كل حال محاولتنا هذه. **أولاً**، حتى يحافظ الجمهور، على تماسكه، فلا بدّ أن تمسكه قوة ما. وماذا يمكن أن تكون هذه القوة إن لم تكن إيروس الذي يضمن وحدة كل ما هو موجود في العالم وتلاحمه؟ **ثانياً**، حين يعزف الفرد، وقد ضواه الجمهور تحت جناحيه، عما هو شخصي وخاص بالنسبة إليه ويسلس قياده لإيحاء الآخرين، يساورنا الانطباع بأنه إنما يفعل ذلك لأنه يشعر بالحاجة إلى أن يكون على توافق، لا على تعارض، مع سائر أعضاء الجمهور؛ إذاً، فلعله يفعل ذلك «حباً بالآخرين».

(٥)

جمهوران اصطناعيان
الكنيسة والجيش

فيما يتعلق بمورفولوجيا الجماهير[١]، يخلق بنا أن نتذكر أنه في مستطاعنا التمييز بين صنوف عدة من الجماهير، وأن هذه الأخيرة يمكن أن تسلك، في تشكيلها وتكوينها، اتجاهات متعاكسة في كثير من الأحيان. فثمة جماهير مؤقتة للغاية وجماهير دائمة؛ جماهير متجانسة للغاية، مؤلفة من أفراد متشابهين، وجماهير غير متجانسة؛ وهناك جماهير طبيعية وجماهير اصطناعية لا يقوم لها قوام إلا بفعل إكراه خارجي؛ وتوجد جماهير بدائية وجماهير متميِّزة، رفيعة التنظيم. بيد أننا سنلحّ بوجه خاص، لأسباب سيأتي بيانها لاحقاً، على تمييز لم يعره المؤلفون انتباهاً كافياً: التمييز بين الجماهير التي بلا قادة والجماهير التي يقودها قادة. وبالتعارض الحادّ مع العُرف الدارج لن نعتمد منطلقاً لأبحاثنا تشكيلاً جماعياً بسيطاً وبدائياً، بل جماهير دائمة، اصطناعية، ذات درجة عالية للغاية من التنظيم. والأمثلة الأكثر إثارة للاهتمام على هذه التشكيلات ستقدِّمها لنا **الكنيسة**، أي جماعة المؤمنين، و**الجيش**.

إن الكنيسة والجيش جمهوران اصطناعيان، أي جمهوران يقوم تلاحمهما على إكراه خارجي من شأنه في الوقت نفسه أن يمنع تعديل بنيتهما. وبوجه العموم، ينخرط الفرد في جمهور من هذا النوع من دون أن تُؤخذ مشوراته مسبقاً لمعرفة ما إذا كانت له رغبة في ذلك أم لا؛ والمرء ليس حراً في الدخول إليه أو الخروج منه بحسب إرادته؛ ومحاولات الفرار تعاقَب بقسوة أو تُربط ببعض

١ ـ المورفولوجيا: علم الشكل. «م».

الشروط المحدَّدة بدقة وصرامة. أما مسألة معرفة سبب حاجة هذه التجمعات إلى مثل هذه الضمانات، فلا تعنينا في الوقت الراهن. وإنما ما يعنينا هو أن هذه الجماهير الرفيعة التنظيم، المحمية على هذا النحو من كل إمكانية انحلال، تميط لنا اللثام عن بعض الخصائص التي تبقى، في الجماهير الأخرى، محجوبة عن الأنظار.

إن وهماً واحداً يسود في الكنيسة (ومن صالحنا أن نتخذ الكنيسة الكاثوليكية نموذجاً) وفي الجيش، مهما تعددت الفروق بينهما. وهذا الوهم هو وهم حضور، مرئي أو غير مرئي، لزعيم (المسيح في الكنيسة الكاثوليكية، والقائد الأعلى في الجيش) يحبّ جميع أعضاء الجماعة حباً متعادلاً. وكل الباقي رهن بهذا الوهم؛ فإن اختفى قُضي بالانحلال على الكنيسة والجيش، وذلك بقدر ما يسمح بذلك الإكراه الخارجي. أما فيما يتعلق بالحب المتعادل الذي يحبّ به المسيح جميع أتباعه بلا استثناء وبلا تمييز، فخير ما تعبّر عنه الكلمات التالية: «كل ما تفعلونه لواحد من وضعاء إخوتي فإنما لي تفعلونه»[٢]. وهو، بالقياس إلى الأفراد الذين يتألف منهم جمهور المؤمنين، في وضع الأخ الأكبر؛ إنه يقوم لهم مقام الأب. وكل المطالب التي يُطالَب الفرد بها إنما تنبع من حب المسيح هذا. إن نفحة ديمقراطية تسري في أوصال الكنيسة، لأن الجميع متساوون أمام المسيح، ولأن للجميع حقاً متماثلاً في حبه. ولسبب لا يخلو من عمق يجري الإلحاح على التشابه بين الجماعة المسيحية وبين الأسرة، ويعتبر المؤمنون أنفسهم إخوة في الحب الذي يعتلج به قلب المسيح حيالهم. ولا مرية في أن الرابطة التي تربط كل فرد بالمسيح هي علة الرابطة التي تربط كل فرد بسائر الأفراد. وكذلك الحال في الجيش؛ فالقائد هو الأب الذي يحبّ سواسية جنوده كافة، ولهذا يرتبط هؤلاء بعضهم ببعض بروابط الرفقة. ومن وجهة نظر البنية يتميّز الجيش عن الكنيسة بكونه يتألف من هرم من تشكيلات متراتبة: فكل ضابط هو، كالقائد الأعلى، أبو فرقته، وكل ضابط صف هو أبو فصيلته. صحيح أن الكنيسة تشتمل هي الأخرى على تراتب من هذا القبيل، بيد أن هذا التراتب لا يلعب الدور التنظيمي

٢ ـ **إنجيل متى**، الإصحاح الخامس والعشرون، الآية ٤٠. «م».

نفسه، إذ من المفترض أن المسيح يعرف حاجات أتباعه من المؤمنين ويهتم بهم أكثر مما يستطيع أن يفعله أي زعيم بشر.

من الممكن الاعتراض بحقّ على هذا التصور للبنية الليبيدوية للجيش بأنه لا يقيم وزناً لأفكار الوطن والمجد القومي وغيرها من الأفكار التي تسهم أعظم الإسهام في صون تلاحم الجيش. ومن السهل الردّ على هذا الاعتراض بالقول إن عناصر التلاحم هذه هي من طبيعة مغايرة تماماً وبعيدة عن أن تكون بسيطة كما يُفترض؛ وبوسعنا أن نضيف أن أمثلة كبار القادة من أمثال قيصر(٣) وفالانشتاين(٤) ونابليون تدلّ على أن الأفكار المذكورة ليست مما لا غنى عنه لصون لحمة جيش من الجيوش. أما فيما يتعلق بالاستبدال المحتمل للقائد بفكرة موجِّهة، وبالعلاقات ما بين الاثنين، فلنا إلى ذلك عودة لاحقاً. ومن يضرب صفحاً عن هذا العامل الليبيدوي في الجيش، حتى وإن لم يكن هو العامل الوحيد الذي يفعل فعله، لا يقترف غلطة نظرية فحسب، بل يخلق أيضاً خطراً عملياً. وقد عانت من عواقب هذا الخطأ وهذا الخطر النزعة العسكرية البروسية التي كانت، مثلها مثل العِلْم الألماني، مستغلقة على علم النفس، في إبان الحرب الأوروبية الكبرى. فقد جرى التسليم لاحقاً بأن الأعصبة الحربية التي أدت إلى انحلال الجيش الألماني كانت تمثّل احتجاجاً من قبل الفرد على الدور المحدَّد له. وبالاستناد إلى تقرير إ. سيمل Simmel(٥)، يسعنا التوكيد بأن المكان الأول بين علل تلك الأعصبة ينبغي أن يُعزى إلى المعاملة القاسية واللاإنسانية التي كان

٣ ـ يوليوس قيصر: قائد عسكري وسياسي وكاتب روماني (١٠٠ ق.م ـ ٤٤ ق.م). كان دوره حاسماً في العالم الروماني والتاريخ العالمي. وسّع حدود الدولة الرومانية إلى نهر الراين والمحيط الأطلسي. لقي مصرعه غيلة، وجرى تأليهه. «م».

٤ ـ ألبريخت فالانشتاين: من أشهر قادة الإمبراطور الجرماني في حرب الثلاثين سنة (١٥٨٣ ـ ١٦٣٤). طمع بعرش بوهيميا وتفاوض مع العدو، فأمر الإمبراطور باغتياله. «م».

٥ ـ **الأعصبة الحربية والرضات النفسية**، ميونيخ، ١٩١٨(*).

(*) إرنست سيمّل: طبيب أعصاب ومحلل نفسي ألماني (١٨٨٢ ـ ١٩٤٧). تولى معالجة الأعصبة الحربية أثناء الحرب العالمية الأولى. له دراسة عن اللاسامية بوصفها مرضاً اجتماعياً. «م».

القادة يعاملون بها رجالهم. ولو كانت تلك الحاجة الليبيدوية لدى الجندي أُخذت بعين الاعتبار لما كانت النقاط الأربع عشرة للرئيس ويلسون[٦] وجدت آذاناً صاغية بمثل تلك السهولة، ولما كان القادة الألمان رأوا الأداة العظيمة التي كانت في متناولهم وهي تتحطم بين أيديهم.

لنلاحظ أن كل فرد في هذين الجمهورين الاصطناعيين (الكنيسة والجيش) يرتبط بروابط ليبيدوية بالرئيس (المسيح، القائد الأعلى) من جهة، وبسائر الأفراد الذين يتألف منهم الجمهور من جهة أخرى. وسوف نعود لاحقاً إلى دراسة العلاقات القائمة بين هذين النوعين من الروابط، لنتبيّن هل هي من طبيعة واحدة وقيمة واحدة، ولنرى ما المصطلحات السيكولوجية التي يمكن توصيفها بها. ولكن يخيَّل إلينا أننا مستطيعون من الآن أن نلوم المؤلفين على كونهم لم يأخذوا باعتبارهم إلى حدّ كافٍ أهمية الزعيم في سيكولوجيا الجماهير، على حين أن اختيار الموضوع الأول لأبحاثنا قد وضعنا في شروط مناسبة أكثر بكثير. ونحن نعتقد أننا اهتدينا إلى الطريق الصحيح لتفسير الظاهرة الأساسية في علم نفس الجماهير، ونعني بها غياب الحرية الذي هو الصفة المميِّزة للأفراد المؤلِّفين لجمهور ما. وبالفعل، نظراً إلى أن روابط وجدانية متينة تربط الفرد بمركزين مختلفين، فلن يكون عسيراً علينا أن نفسّر بهذه العلّة بالذات ما يطرأ على شخصيته من تعديل وانحداد حسبما لاحظ ودوَّن المؤلفون جميعاً.

وتوكيداً لاقتناعنا بأن ماهية الجمهور إنما تكمن في الروابط الليبيدوية التي تخترقه من أقصاه إلى أقصاه، كشبكة مرصوصة، ما علينا إلا أن نحلِّل ظاهرة الذعر، كما تُلاحظ بوجه خاص في الجماهير العسكرية. فالذعر يحدث عندما يطفق الجمهور بالتحلل. ومن علائمه الامتناع عن إطاعة أوامر القادة، وعدم اهتمام كل واحد بغير نفسه، دونما مبالاة بالآخرين. وبذلك تنفصم الروابط المتبادلة، ويستحوذ على الجميع رعبٌ هائل لا يستطيع أحد تفسير أسبابه.

٦ ـ توماس وودرو ويلسون: سياسي أميركي (١٨٥٦ ـ ١٩٢٤). شغل منصب رئيس الولايات المتحدة الأميركية عام ١٩١٣، وأعيد انتخابه عام ١٩١٦، فاتخذ قراراً بإشراك بلاده في الحرب العالمية الأولى، ووضع لمعاهدة الصلح مشروعاً بأربع عشرة نقطة اشتهر باسمه. «م».

وطبيعي أنه يمكن الاعتراض علينا بأننا نقلب تسلسل الظاهرات، وأن الرعب، الذي أخذ أبعاداً مفرطة، هو الذي فصم، على العكس، الروابط كافة وخنق سائر الاعتبارات الأخرى. بل إن السيد ماك دوغال[7] يرى في الذعر (وإن غير العسكري، هذا صحيح) مثالاً نموذجياً على ما يسميه بـ «**الحثّ الأولي**»، أي احتدام الانفعال بفعل العدوى. لكن هذا التفسير العقلاني يخطئ هنا مرماه. إذ إن المطلوب هو على وجه التحديد تفسير أسباب اتخاذ الخوف مثل تلك الأبعاد الهائلة. ومن المستحيل إلقاء تبعته على جسامة الخطر، لأن ذلك الجيش نفسه، الذي هو الآن فريسة الذعر، سبق له أن واجه، بلا تردد، أخطاراً جسيمة مماثلة، هذا إنْ لم نقل أخطاراً أكبر أيضاً. والحال أن ما يُميِّز الذعر هو على وجه الدقة عدم تناسبه مع الخطر المتوعِّد، وانفلاته من عقاله في كثير من الأحيان لأسباب غير ذات شأن. وحين يطفق الفرد، وقد استبدّ به الهلع، بالتفكير بنفسه وحده دون سواه، فإنما يشهد بذلك على تمزق الروابط العاطفية والوجدانية التي كانت قد خفَّفت حتى ذلك الحين من شأن الخطر في نظره. وعندئذ يُخالجه شعور بأنه يقف وحده في مواجهة الخطر، وهذا ما يجعله يبالغ في خطورة هذا الخطر. بوسعنا أن نقول إذاً إن الهلع يفترض تراخي البنية الليبيدوية للجمهور، وإنه لا يؤتي مفعوله إلا بعد هذا التراخي تحديداً؛ أما الرأي المعاكس، الذي يرى في الخوف من الخطر علة تدمير روابط الجمهور الليبيدوية، فإنه لا يطابق واقع الأمور.

إن هذه الملاحظات لا تطعن في صحة تصور السيد ماك دوغال القائل إن الخوف الجماعي يمكن أن يأخذ حجماً خارقاً للمألوف تحت تأثير الحثّ (العدوى). وهذا التصوّر يصلح بوجه خاص لتفسير الحالات التي يكون فيها الخطر كبيراً حقاً ولا يكون فيها الجمهور موطَّد التلاحم بقوة رابط وجداني ما. والمثال النموذجي على هذه الحالة هو مثال الحريق الذي يندلع في قاعة اجتماع أو مسرح. لكن المثال الأغنى بالفائدة والأكثر مطابقة لمحاجَّتنا هو مثال الفيلق الحربي الذي يدبّ فيه الذعر في مواجهة خطر لا يتعدى الحدّ المعتاد مع أنه سبق له أن واجهه غير مرة بهدوء ورباطة جأش. وكلمة «ذعر» ليس لها على كل حال

٧ ـ المصدر الآنف الذكر، ص ٢٤.

تحديد قاطع ووحيد المعنى. فتارة يفيد في الدلالة على الرعب الجماعي، وطوراً على الرعب الفردي، حينما يتجاوز كل حدّ، وتارة ثالثة وغالبة يطلق هذا الاسم على الحالات التي لا يكون فيها لانفجار الخوف مبرّره في الظروف الموضوعية. ونحن، إذ نعزو إلى كلمة «الذعر» معنى الخوف الجماعي، نستطيع أن نعقد مقارنة لها أهميتها البالغة. فخوف الفرد ينشأ إما عن جسامة الخطر وإما عن روابط عاطفية وانفعالية (التوظيفات الليبيدوية)، والحالة الأخيرة هذه هي حالة الحصَر العصابي[٨]. كذلك، إن الذعر ينشأ إما عقب تفاقم الخطر الذي يتوعد الناس جميعاً، وإما عقب انحلال الروابط العاطفية والوجدانية التي كانت تضمن تلاحم الجمهور، وفي هذه الحالة الأخيرة ينطوي الحصَر الجماعي على وجوه شَبَهٍ مع الحصَر العصابي[٩].

وإذا ما تصورنا الذعر، كما يفعل السيد ماك دوغال[١٠]، تظاهرة من التظاهرات المميِّزة لعقل الجماعة، نصل إلى نتيجة لا تخلو من مفارقة وهي أن النفس الجماعية تنحلّ في نفس اللحظة التي تفصح فيها عن خاصيتها الأكثر تمييزاً لها وبفعل التظاهرة عينها. وليس ثمة من ريب في أن الذعر يعني تحلل الجمهور، وفي أن عاقبته هي انحلال جميع روابط التحابب التي يعقدها أفراد هذا الجمهور فيما بينهم.

في المسرحية التي كتبها نسترويNestroy[١١] على سبيل المحاكاة الساخرة

---

٨ ـ انظر **محاضرات تمهيدية في التحليل النفسي**، المحاضرة ٢٥: «الحصَر». انظر ترجمتنا لهذه المحاضرات في المجلد الأول من **المؤلفات شبه الكاملة**. «م».

٩ ـ انظر المقال المثير للاهتمام، وإن المغرق في الخيال بعض الشيء، بقلم بيلا فون فلزيغي(*): «**الذعر وعقدة بان**»، مجلة **إيماغو**، المجلد ٦، ص١٢٠.

(*) بيلا فون فلزيغي: محام وكاتب سيكولوجي مجري (١٨٨٢ ـ ١٩٥١). تعاطف لحين من الزمن مع حركة التحليل النفسي ونشر مقالات في مجلة **إيماغو** التي كان يشرف عليها فرويد. وعقدة بان، وبتعبير أدق عقدة بيتر بان، هي الاسم الكنائي الذي كان يطلق على خوف الصبي من أن يصير راشداً، وذلك بالإحالة إلى الشخصية التي خلقها جيمس باري (١٨٦٠ ـ ١٩٣٧) باسم بيتر بان في عدة قصص له. «م».

١٠ ـ المصدر الآنف الذكر.

١١ ـ يوهان نسترووي: ممثل وكاتب مسرحي نمساوي (١٨٠١ ـ ١٨٦٢). عرف شهرة كبيرة في عصره وكان في مسرحياته ذا توجه نقدي وساخر. ترك أكثر من ثمانين مسرحية قائمة في أكثرها على الهجاء الاجتماعي. «م».

لمأساة هيبل Hebbel(١٢) **يهوديت وأليفانا**(١٣)، يهتف محارب: «لقد فقد قائدنا رشده»، وللحال يلوذ جميع الأشوريين بالفرار. وهذا مثال نموذجي على الكيفية التي يدبّ بها الذعر الذي لا يحتاج في أكثر الأحيان إلا لذريعة واهية. فالخطر يبقى كما هو، ولكن يكفي، كي يدبّ الذعر، أن تنقطع أخبار القائد وأن يحسبه العسكر قد ضلّ السبيل أو اختفى. وبزوال الروابط التي كانت تربط أفراد الجمهور بالقائد، تزول بوجه عام الروابط التي كانت تربطهم بعضهم ببعض. ويتفتت الجمهور وينسحق كقارورة بولونية(١٤) دُقّ عنقها.

وبالمقابل، ليس من السهل بالقدر نفسه ملاحظة تحلل الجمهور الديني. فقد أُتيحت لي الفرصة مؤخراً لمطالعة رواية إنجليزية كُتبت بروح مسيحية وزكّاها أسقف لندن. وعنوان هذه الرواية **عندما كان يخيِّم الظلام**(١٥). وهي تصف على نحو بارع، ومطابق للواقع في رأيي، عواقب مثل ذلك الاحتمال. فالمؤلّف يتخيَّل مؤامرة حاكها أعداء شخص المسيح والعقيدة النصرانية إذ ادعوا أنهم أفلحوا في الاهتداء إلى سرداب في أورشليم القدس، ووجدوا في هذا السرداب نقشاً يعترف فيه يوسف الرامي(١٦) بأنه اختطف سراً، لدواعي الورع والتقوى، جسد المسيح من قبره بعد ثلاثة أيام من جنازته لينقله إلى ذلك السرداب. وكان هذا الاكتشاف الأثري يعني تقوُّض عقيدة بعث المسيح وطبيعته الإلهية، وكان من عواقبه زعزعة الثقافة الأوروبية وزيادة أعمال العنف وشتى أنواع الجرائم

١٢ - فريدريش هيبل: مؤلف مسرحي ألماني (١٧١٣ - ١٨٦٣). له مسرحيات درامية رومانسية **(يهوديت)** وثلاثية **النيبلونجن**. «م».

١٣- أليفانا: قائد جيوش نبوخذ نصر، قتلته يهوديت وهو نائم عند أبواب بيت فلوى التي كان يحاصرها. «م».

١٤- نسبة إلى بولونيا: وهي مدينة إيطالية، عاصمة مقاطعة إميليا الواقعة على البحر الأدرياتيكي. كان لها دور مرموق في عصر النهضة. اشتهرت بصناعة البلور المسقيّ. «م».

١٥- بالإنكليزية في النص: When it Was Dark، وهي رواية من تأليف غي ثورن نشرت عام ١٩٠٣ ولقيت نجاحاً باهراً. «م».

١٦- يوسف الرامي: من تلاميذ المسيح. جاء في الأناجيل أنه أنزل جسد المسيح عن الصليب ولفّه ودفنه بمساعدة نيقوديموس في مدفنه الخاص. «م».

زيادة هائلة، إلى أن تمّ كشف مؤامرة المدلِّسين وفضحها.

إن هذا الانحلال المفترض للجمهور الديني لم يتمخض عن ذلك الرعب الذي لا مسوّغ له ولا مبرر، بل فجَّر مشاعر العداء تجاه أشخاص آخرين، وهي مشاعر ما كان لها من قبل أن تفصح عن طبيعتها بفضل الحب المشترك الذي كان المسيح يشمل به البشر كافة[١٧]. وحتى في ظل ملكوت المسيح يبقى هناك أفراد خارجون على هذه الروابط: إنهم أولئك الذين لا ينتمون إلى طائفة المؤمنين، أولئك الذين لا يحبون المسيح ولا يحبهم المسيح. ولهذا، إن الدين، حتى عندما ينعت نفسه بأنه دين الحب، ملزم بأن يكون صارماً وبأن يُعامِل بلا حبّ جميع أولئك الذين لا ينتمون إليه. وفي الحقيقة، إن كل دين هو دين حبّ بالنسبة إلى من يضويهم تحت جناحيه، وإن كل دين مستعد لأن يدلل على قسوته وعدم تسامحه إزاء أولئك الذين لا ينتمون إليه.

وأياً يكن الضرر الشخصي الذي يمكن أن ينتاب المرء، فليس بجائز له أن يغلو ويسرف في لوم المؤمن على قسوته وتعصبّه؛ فسهل على اللامؤمنين واللامبالين، من وجهة النظر السيكولوجية، أن يدللوا على غربة هذه المشاعر عنهم. وإذا كان هذا التعصب ما عاد يتلبس اليوم ما كان يتلبسه بالأمس من عنف وقسوة، فإننا نخطئ فيما لو رأينا في ذلك نتيجة من نتائج الدماثة التي جنحت إليها طبائع الناس. بل ينبغي البحث عن علة ذلك في الوهن الأكيد الذي طرأ على المشاعر الدينية وعلى الروابط الليبيدوية الصادرة عنها هذه المشاعر.

ويكفي أن يحل تشكيل جماعي آخر محل الرابط الديني (وهذا هو، في الظاهر، حال الرابط الاشتراكي اليوم)[١٨] حتى يتظاهر من جديد، حيال أولئك

١٧- انظر تفسير مثل هذه الظاهرات، الطارئة في أعقاب سقوط السلطة الأبوية، في **المجتمع الفاقد الأب**، بقلم: ب. فيدرن(*) فيينا، ١٩١٩.

(*) بول فيدرن: محلل نفسي نمساوي (١٨٧١ ـ ١٩٥٠). من أوائل المنتمين إلى حركة التحليل النفسي، وقد ترأس **الجمعية الفيناوية للتحليل النفسي** قبل أن يهاجر عام ١٩٣٨ إلى الولايات المتحدة الأميركية. من أشهر مؤلفاته: **سيكولوجيا الأنا والأذهنة**. «م».

١٨ ـ أرجح الظن أن فرويد يعني بهذا «الرابط الاشتراكي» الحركة النازية التي رأت النور في ألمانيا تحت اسم **الحزب القومي الاشتراكي للعمال الألمان**. «م».

الذين بقوا خارج هذا التشكيل، التعصب نفسه الذي كان يميّز الصراعات الدينية؛ ولو كان في الإمكان أن تأخذ الاختلافات بين التصورات العلمية أهمية معادلة في نظر الجماهير للاختلافات الدينية، لتمخّضت عنها في أغلب الظن، وللأسباب ذاتها، النتيجة عينها.

(٦)

مهام جديدة
واتجاهات جديدة في البحث

درسنا في الفصل السابق جمهورين اصطناعيين، ووجدنا أنهما يتبعان لنوعين من الروابط العاطفية والوجدانية: الروابط التي تربط الأفراد بالزعيم، وتلك التي تربط الأفراد بعضهم ببعض، علماً بأن الروابط الأولى تبدو أكثر أهمية، وهذا بالنسبة إلى الأفراد أنفسهم على الأقل.

والحال أن ثمة أموراً كثيرة تستوجب الدراسة والتحليل فيما يتعلق ببنية الجماهير. فقد يكون من الضروري بادئ ذي بدء أن نقرر أن مجرد اجتماع بعض الناس لا يمثّل جمهوراً، وذلك ما لم تتكوّن الروابط التي تكلمنا عنها أعلاه، ولكن لن يكون لنا بدّ أيضاً من الإقرار بأن كل تجمُّع للناس يظهر ميلاً قوياً إلى التحوّل إلى جمهور نفسي. وقد تكون هناك بعد ذلك حاجة إلى دراسة معمَّقة لشتى الجماهير، الدائمة بقدر أو بآخر، التي تتكوّن عفوياً، وكذلك إلى دراسة شروط تكوُّنها وانحلالها. وفي هذه الحال سيستأهل الفرق بين الجماهير التي لها رئيس والجماهير التي ليس لها رئيس اهتماماً خاصاً. وقد تكون هناك حاجة أيضاً إلى النظر في مسألة معرفة ما إذا لم تكن الجماهير التي لها رئيس هي الجماهير الأكثر بدائية وتمامية؛ وما إذا لم يكن ممكناً، في بعض الجماهير، استبدال الرئيس بتجريد ما، بفكرة ما (إن الجماهير الدينية التي تنصاع لرئيس غير منظور تقترب غاية الاقتراب من هذا الشكل الأخير)؛ وما إذا لم يكن ممكناً أن يقوم بهذا الدور الاستبدالي ميلٌ ما أو توقٌ ما قد يتفق أن تضطرم به قلوب أعداد غفيرة من الناس؟ ثم ألا يمكن للتجريد بدوره أن يتجسد بقدر متفاوت من التمامية في شخص رئيس ثانوي، فتقوم عندئذ صلات متنوّعة ومثيرة للاهتمام

بين الرئيس والفكرة؟ ثم ألا توجد هناك حالات يتلبّس فيها الرئيس أو الفكرة، إذا جاز التعبير، طابعاً سلبياً، أي أن تكون فيها كراهية شخص من الأشخاص قادرة على تحقيق نفس الاتحاد وعلى خلق نفس الروابط العاطفية والوجدانية التي يخلقها الإخلاص الإيجابي لهذا الشخص؟ وأخيراً، ألا يحقّ لنا أن نتساءل هل وجود الرئيس شرط لا غنى عنه كيما يتحوّل تحشّد من الناس إلى جمهور نفسي؟

إلا أن جميع هذه المسائل ـ وبعضها عُولج في كتب علم النفس الجمعي ـ لا يمكن أن تصرف اهتمامنا عن المشكلات السيكولوجية الأساسية التي تطرحها علينا بنية الجماهير. ولنبدأ أولاً بالنظر في ما يُمكن أن يكون أقصر طريق ينبغي سلوكه للوصول إلى الدليل على الطبيعة الليبيدوية للروابط التي تضمن تلاحم الجمهور.

لنحاول أن نتمثل الكيفية التي يتصرّف بها الناس حيال بعضهم بعضاً من وجهة النظر العاطفية. فبحسب المثل الرمزي الشهير الذي ضربه شوبنهاور[1] عن الشياهم[2] المعانية من البرد، ليس لأحد منا أن يطيق التداني الحميم أكثر من اللازم مع أقرانه:

«في يوم صقيعي من أيام الشتاء، تراصَّ أفراد قطيع من الشياهم بعضها لصق بعض اتقاءً للبرد بالدفء المتبادل. ولكنها ما لبثت، وقد أوجعها الشوك، أن تباعد بعضها عن بعض. غير أن البرد المستمر اضطرها إلى التداني من جديد، فأحسّت مرة أخرى بوخز الشوك المزعج. واستمر هذا التناوب بين التداني والتنائي إلى أن وجدت المسافة المناسبة حيث شعرت أنها بمنجى من الأذى»[3].

وبحسب شهادة التحليل النفسي، فإن كل علاقة عاطفية حميمة، متفاوتة الديمومة،

١ ـ آرثر شوبنهاور: من كبار الفلاسفة الألمان (١٧٨٨ ـ ١٨٦٠). استوحى فلسفته من أفلاطون وكانط والبوذية. ولكنه اتخذ موقفاً نقدياً صريحاً من كانطيّي عصره وانتقد فيخته وهيغل وشيلنغ. أشهر مؤلفاته: **العالم كإرادة وكتصور**. «م».

٢ ـ الشياهم ومفردها الشيهم: ذكور القنافذ، ذات الوبر الشائك. (م».

٣ ـ Parega Und Paralipomena باليونانية: (**ملحقات ومحذوفات**)، القسم الثاني. ٣١: (Gleichnisse Und Parabeln).

بين شخصين ـ علاقات زوجية، صداقة، علاقات بين الأهل والأولاد[٤] ـ تترك رسابة من المشاعر العدائية، أو على الأقل اللاودِّية، لا سبيل إلى التخلص منها إلا بكبتها. وهذا الوضع أكثر وضوحاً في حالة شريكين يمضيان وقتهما في التخاصم، أو في حالة مرؤوس دائم التذمر من رئيسه. والأمر نفسه يتكرر متى اجتمع الناس على نحو يؤلفون معه مجموعات أوسع. فكلما تصاهرت أسرتان عن طريق الزواج، اعتبرت كل واحدة منهما نفسها أعلى من الأخرى وأرفع مقاماً؛ وإذا ما تجاورت مدينتان نشبت بينهما منافسة وغيرة؛ وكل مقاطعة صغيرة تزدري المقاطعة المجاورة. كذلك، إن الجماعات الإثنية المنتمية إلى أرومة واحدة تنزع إلى التكاره والتباغض: فالألماني الجنوبي لا يطيق الألماني الشمالي، والإنكليزي لا يترك سوأة إلاّ ويلصقها بالإسكتلندي، والإسباني يحتقر البرتغالي. وتزداد البغضاء تأججاً كلما برزت الفروق بمزيد من الحدة: وهذا ما يفسّر نفور الغاليين من الجرمان، والآريين من الساميين، والبيض من الملوَّنين.

وإذا ما انصبّ العداء على أشخاص محبوبين قُلنا إن في الأمر ازدواجية عاطفية، وتحرَّينا عن تفسير هذه الظاهرة، وربما على نحو عقلاني أكثر مما ينبغي، في العوامل العديدة التي قد تتسبب في تضارب في المصالح حتى في إطار العلاقات الحميمة للغاية. أما مشاعر الاشمئزاز والمقت التي تساور الناس إزاء الأجانب الذين هم على احتكاك معهم، فنستطيع أن نرى فيها تعبيراً عن أَنَوية، عن نرجسية تسعى إلى توكيد ذاتها وتتصرّف كما لو أن أبسط انحراف عن الخصائص الفردية المتطوّرة عنها يعني نقداً لهذه الخصائص وشبه دعوة إلى تعديلها وتبديلها. ولكن لماذا تحيط حساسية كبيرة بهذه التفاصيل التمايزية تحديداً؟ هذا ما نجهله؛ إلا أن الشيء الأكيد هو أن مسلك الناس هذا يكشف عن قابلية للحقد وعن عدوانية نجهل مصدرهما، ولكننا نستطيع أن نعزو إليهما طابعاً أصلياً ابتدائياً[٥].

٤ ـ ربما باستثناء علاقة الأم بالابن، وهي علاقة تقوم على أساس النرجسية ولا تعكّرها مزاحمة لاحقة؛ بل يبدو أن اختيار الموضوع الجنسي الأولي يعزّزها.

٥ ـ في مبحثي الذي يحمل عنوان **ما وراء مبدأ اللذة** أسعى إلى ربط طباق الحب والكره بالتناقض بين غرائز الحياة وغرائز الموت، وإلى بيان أن الدوافع الغريزية الجنسية هي أصفى ممثّل للأولى.

بيد أن كل هذه الحساسية المفرطة تختفي، بصورة مؤقتة أو دائمة، في الجمهور. فما دام التشكيل الجماعي قائماً، فإن الأفراد يتصرّفون وكأنهم جُبلوا في قالب واحد، فيتحمّلون كل خصائص جيرانهم، ويعتبرون أنفسهم عدلاء لهم، ولا يخامرهم إزاءهم أي شعور بالبغض. وطبقاً لتصوّراتنا النظرية، فإن مثل هذا التقييد للنرجسية لا يمكن أن ينجم إلا عن فعل عامل واحد: الارتباط الليبيدوي بأشخاص آخرين. فالأنانية لا تجد من حدٍّ إلا في حب الآخرين، في الحب الموضوعاني[٦]. وقد يسألنا سائل بهذا الصدد: أليس ترابط المصالح قميناً، من دون تدخل أي عنصر ليبيدوي، بأن يحمل الناس على التسامح المتبادل وعلى احترام الآخرين؟ ومن السهل الإجابة عن هذا السؤال بأنه لا مجال في مثل هذه الحال لتقييد دائم للنرجسية، إذ إن التسامح في هذا النوع من الروابط لا يدوم أكثر مما تدوم الفائدة المباشرة المجتناة من التعاون مع الآخرين. وعلى كل، إن القيمة العملية لهذا السؤال أضأل مما قد يميل المرء إلى الاعتقاد، إذ دلّت التجربة على أن ثمة علاقات ليبيدوية تقوم بصورة مطردة بين الرفاق تثبّت وتتجاوز في آن معاً تعاونهم الذي تقتضيه الفوائد العملية الصرف. والحق أننا نلتقي ثانية في علاقات الناس الاجتماعية نفس الوقائع التي أتاح لنا البحث التحليلي النفسي رصدها في أثناء تطور الليبيدو الفردي. فالليبيدو يرتبط بإشباع الحاجات الحيوية الكبرى ويختار كمواضيع أولى له الأشخاص الذين يسهم تدخلهم في تحقيق هذا الإشباع. وقد كان الحب، في تطور الإنسانية كما في تطور الفرد، هو العامل الرئيسي، إن لم نقل العامل الأوحد في الحضارة، لأنه هو الذي فرض الانتقال من الأنانية إلى الغيرية. وهذا ينطبق على الحب الجنسي للمرأة، بكل ما يترتب عليه من وجوب التقيّد بما هو محبَّب إليها، انطباقه على الحب المتجرِّد من الصفة الجنسية وعلى الحب الجنسي المثلي المؤمْثَل Sublimé وهو الحبّ الذي

٦ـ انظر: **من أجل إدخال النرجسية** Zur Einfuhrung Des Narzissmuss في مجموعة **الكتابات حول نظرية الأعصبة**، السلسلة ٤، ١٩٢٠ (انظر ترجمتنا للنص في: **الحياة الجنسية في المؤلفات شبه الكاملة**، المجلد ٤. ونقول موضوعاني بإضافة نون النسبة تمييزاً عن موضوعي (OBJECTIF). والحب الموضوعاني (OBJECTAL) هو حب الآخرين واتخاذهم موضوعاً للشهوة الجنسية كمقابل لحب الذات. «م»).

يتولد من العمل المشترك وينصبّ على رجال آخرين.

وعليه، إذا ما لاحظنا في الجمهور تقييدات للأنانية النرجسية لا تتظاهر خارج نطاقه، كان لزاماً علينا أن نرى فيها دليلاً لا يدحض على أن التشكيل الجماعي يتميّز جوهراً وأساساً بقيام روابط ليبيدوية من نوع جديد بين أعضاء هذا التشكيل.

والسؤال الذي يطرح نفسه ويفرض ذاته هنا هو ذاك المتعلّق بمعرفة ما نوع هذه الروابط الجماهيرية. فأول ما كان يشغلنا في النظرية التحليلية النفسية عن الأعصبة حتى هذه الساعة، وبصورة شبه حصْرية، هي الدوافع الغريزية الحبِّية التي تظلّ تنشد، في تثبّتها على مواضيع بعينها، أهدافاً جنسية مباشرة. وبديهي أن الأهداف، فيما يتعلق بالجمهور، لا يمكن أن تكون أهدافاً جنسية. فنحن نواجه هنا دوافع غريزية حبِّية انحرفت عن أهدافها الأولية، من دون أن تفقد شيئاً من طاقتها. والحال أننا نلاحظ، حتى في إطار التوظيف الموضوعاني الجنسي العادي، ظاهرات يمكن تأويلها على أنها انحراف للدافع الغريزي عن هدفه الجنسي. وقد وصفنا هذه الظاهرات بأنها عبارة عن درجات من الحالة الحبّية ورأينا أنها تنطوي على بعض الخسارة للأنا. وسنمحِّص الآن بانتباه خاص هذه الظاهرات المميِّزة للحالة الحبِّية بأمل ـ وهو أمل يبدو لي مبرراً ـ أن نستخلص منها نتائج قابلة للتطبيق على العلاقات بين أفراد الجمهور الواحد. وقد يكون لدينا رغبة في أن نعرف، علاوة على ذلك، هل هذا النمط من التوظيف الموضوعاني، كما نرصده في الحياة الجنسية، هو الرابطة العاطفية الوحيدة الممكنة مع شخص آخر، أم أنه يتوجب علينا أيضاً أن نأخذ في اعتبارنا آليات أخرى من النوع نفسه. والحال أن التحليل النفسي يكشف لنا على وجه التحديد عن وجود هذه الآليات الأخرى: إنها **التماهيات**، وهي سيرورات لا تزال غير معروفة بما فيه الكفاية بعد، عسيرٌ وصفها، وسيضطرنا تفحُّصها إلى الابتعاد لبعض الوقت عن موضوعنا الرئيسي، أي علم نفس الجماهير.

(٧)
التماهي

يرى التحليل النفسي في «التماهي» التظاهرة المبكرة الأولى لتعلق عاطفي بشخص آخر. ويلعب هذا التماهي دوراً مهماً في عقدة أوديب، في الأطوار الأولى لنشوئها. فالصبي الصغير يبدي اهتماماً كبيراً بأبيه: فهو يودّ أن يصير مثله وأن يكون مثله، وأن يقوم مقامه من النواحي كافة. ولنقلها براحة بال: إنه يجعل من والده مثاله. وهذا الموقف من الأب (أو من كل رجل آخر بوجه العموم) لا يتسم بشيء من الأنوثة أو السلبية: بل هو ذكوري جوهراً. وهو يتفق غاية الاتفاق مع عقدة أوديب التي يسهم في التحضير لها.

بالتزامن مع هذا التماهي مع الأب، أو بُعيد زمن يسير، يأخذ الصبي الصغير بتوجيه حوافزه الليبيدوية نحو أمه. ويُظهر عندئذ ضربين من التعلق، مختلفين سيكولوجياً: تعلقاً بأمه بصفتها موضوعاً جنسياً صرفاً، وتماهياً مع الأب الذي يعتبره نموذجاً تجب محاكاته. وتبقى هاتان العاطفتان لردح من الزمن متجاورتين، من دون أن تؤثر واحدتهما في الأخرى، ومن دون أن تعكّر واحدتهما الأخرى. وكلما جنحت الحياة النفسية إلى التوحد، اقتربت هاتان العاطفتان واحدتهما من الأخرى، إلى أن ينتهي بهما الأمر إلى التلاقي: ومن هذا اللقاء تنجم **عقدة أوديب** السوية. فالصبي يتبيّن أن الأب يسدّ عليه الطريق إلى الأم؛ فيصطبغ تماهيه مع الأب نتيجة لذلك بصبغة عدائية ويتداخل في نهاية الأمر مع الرغبة في الحلول محل الأب، حتى عند الأم. ويكون التماهي ذا طبيعة وجدانية مزدوجة من البداية أصلاً؛ فقد يكون متجهاً إما نحو التعبير عن الحنو والمحبة وإما نحو التعبير عن الرغبة في الإلغاء والحذف من الوجود. وهو يتصرّف كنتاج للطور الأول، الطور الفموي من تنظيم الليبيدو، أي الطور الذي كان يتمّ فيه استدماج

الموضوع المشتهى والمستحب عن طريق أكله، إي إلغاء وجوده. ومعلوم أن آكل لحم البشر قد توقف عند هذا الطور: فهو يأكل بطيبة خاطر أعداءه، ولكن لا يطيب له شيء كأن يأكل أولئك الذين يحبّهم[1].

والمصير اللاحق لهذا التماهي مع الأب يغيب بسهولة عن الأنظار. فقد يحدث أن تنعكس **عقدة أوديب**؛ فيغدو الأب، عن طريق ضرب من التأنيث، هو الموضوع الذي تنتظر منه الدوافع الغريزية الجنسية إشباعها: وفي هذه الحال يشكّل التماهي مع الأب الطور التمهيدي لتحوّل الأب إلى موضوع جنسي. وبوسعنا، إجمالاً، أن نقول الشيء عينه عن البنت في موقفها من الأم.

ومن السهل التعبير في صيغة ما عن هذا الفارق بين التماهي مع الأب وبين التعلّق بالأب كموضوع جنسي: فالأب في الحالة الأولى هو من يريد الابن أن **يكونه**، وفي الحالة الثانية من يريد أن **يملكه**. ذات الأنا هي المعنية في الحالة الأولى، أما في الثانية فالمعني هو موضوع الأنا. ولهذا، إن التماهي ممكن قبل أي اختيار للموضوع. ولكن من الأصعب بكثير تقديم وصف ميتاسيكولوجي[2] عيني لهذا الفارق. فكل ما تمكن معاينته هو مسعى الأنا إلى أن يُشابه النموذج الذي يقترحه لنفسه.

يرتبط التماهي، في العرَض العصابي، ببنية أكثر تعقيداً. فالفتاة الصغيرة التي سنوليها الآن اهتمامنا تصاب بنفس العَرَض المرَضي الذي تشكو منه أمها، وعلى سبيل المثال، بسعال مضنك. ومن الممكن أن يحدث ذلك بعدة أشكال متباينة: فإما أن يكون التماهي هو عينه الناجم عن عقدة أوديب، أي أن يأخذ شكل

١ـ انظر فرويد: **ثلاثة مباحث في النظرية الجنسية**، وأبراهام: «**استقصاء حول التطور ما قبل التناسلي لليبيدو**» في **المجلة الدولية للتحليل النفسي**، ٤، ١٩١٦؛ وكذلك **مساهمة سريرية في التحليل النفسي** للمؤلف نفسه (المكتبة الدولية للتحليل النفسي، الإصدار العاشر، ١٩٢١).

٢ ـ الميتاسيكولوجي: صفة لعلم النفس الذي لا يكتفي بوصف الظاهرات النفسية، بل يتطلع إلى تأويلها من وجهة نظر مثلثة: دينامياً، بالصراع بين القوى النفسية، واقتصادياً، بالمظهر الكمّي لهذه القوة (الدوافع الغريزية والدوافع الغريزية المضادة)، وموقعياً، بتحديد موقع السيرورات النفسية في النسقين الشعوري واللاشعوري. وللتوسع في معنى الكلمة يمكن الرجوع إلى ترجمتنا لكتاب فرويد **ما بعد علم النفس** (أو **الميتاسيكولوجيا**) في المجلد الخامس من **المؤلفات شبه الكاملة**. «م».

رغبة عدائية في الحلول محل الأم، وفي هذه الحالة يعبّر العرَض عن الميل الإيروسي إلى الأب؛ وهذا العرَض يحقِّق الحلول محل الأم تحت تأثير الشعور بالذنب: «كان بودِّك أن تكوني الأم، وهأنتذي الآن كما أردت، على الأقل لمجرد شعورك بنفس الألم الذي تعاني منه هي». وهذه الآلية هي الآلية الناجزة لتشكيل الأعراض الهستيرية. وإما أن يكون العرَض هو عين عرَض الشخص المحبوب (وهكذا تقلد دورا في **نبذة من تحليل إصابة بالهستيريا**[٣] سعال الأب): وعندئذ يكون في مستطاعنا وصف الوضع بأن نقول إن **التماهي حلّ محل الاختيار الموضوعاني**، وإن **الاختيار الموضوعاني تحوّل، بالنكوص، إلى تماهٍ**. وقد علمنا من قبل أن التماهي يمثِّل الشكل الأكثر بدائية من أشكال التعلّق العاطفي؛ وكثيراً ما يحدث، في سياق الشروط المتحكّمة بتكوين الأعصبة، وبالتالي بالكبت، وتحت تأثير آليات اللاشعور أيضاً، أن يخلي الاختيار الموضوعاني الليبيدوي محله من جديد للتماهي، أي أن الأنا يمتصّ، إن جاز التعبير، خواص الموضوع. والجدير بالتنويه أن الأنا، في هذه التماهيات، يتشبّه تارة بالشخص غير المحبوب، وطوراً بالشخص المحبوب. ونحن نلاحظ هنا أن التماهي في كلا الحالين جزئيّ ومحدود تماماً، وأن الأنا يكتفي بأن يستعير من الموضوع سمة واحدة من سماته.

في حالة ثالثة، كثيرة التواتر وبليغة الدلالة، من حالات تشكيل الأعراض، يتمّ التماهي خارج نطاق أي موقف ليبيدوي حيال الشخص المتشبَّه به وبصورة مستقلّة عنه. فحين تتلقى تلميذة صبية في مدرسة داخلية من ذاك الذي تحبه سراً رسالة توقظ غيرتها وتردّ عليها بنوبة هستيرية، تتعرّض بعض صديقاتها، من المطّلعات على الموضوع، للعدوى النفسية، إن جاز القول، ويصبن بدورهن بنوبة. والآلية التي نعاينها هنا هي آلية التماهي، الذي بات ممكناً بفعل قابلية

٣ ـ دورا: اسم مستعار أطلقه فرويد على فتاة في الثامنة عشرة عالجها من آفة عصبية، وسجَّل تفاصيل التحليل والعلاج في نص جعل عنوانه **الحلم والهستيريا**، وقد نشره في وقت لاحق (سنة ١٩٠٥) بعنوان **نبذة من تحليل إصابة بالهستيريا**. انظر ترجمتنا لهذا النص تحت عنوان **التحليل النفسي للهستيريا** في المجلد الثالث من **المؤلفات شبه الكاملة**. «م».

التواجد في موقف معيَّن أو بفعل إرادة التواجد فيه. ومن الممكن أن تكون الأخريات أيضاً على علاقة غرامية سرية وأن يقبلن، تحت تأثير الشعور بذنبهن، بالألم الذي يستتبعه مسلكهن الآثم. لكننا سنجانب الصواب لو زعمنا أن تمثّلهن لعرَض صديقتهن كان من قبيل التعاطف معها. بل على العكس، فالتعاطف لا يتولد إلا من التماهي، ودليلنا على أن هذا النوع من العدوى أو المحاكاة يحدث أيضاً في الحالات التي يكون فيها بين شخصين معيَّنين قدر من التعاطف أقلّ من ذاك الذي يقوم بين صديقتين في مدرسة داخلية. فأحد الأنوين يتنبَّه لوجود شَبَه مهمّ مع الآخر بصدد نقطة محددة (وفي مثالنا، تمثَّل هذا التشابه بدرجة متماثلة القوة من الاستعداد العاطفي)، وعلى الأثر يحدث تماهٍ بصدد هذه النقطة. ويفضي هذا التماهي، تحت تأثير الموقف المِمرِض، إلى العرَض الذي تظاهر لدى الأنا المُحاكي. وهكذا يكون التماهي عن طريق العرَض بمثابة إشارة إلى نقطة تلاقي الأنوين، وهي نقطة التلاقي التي يفترض بها، في الحقيقة، أن تبقى مكبوتة.

إن ما عرفناه عن هذه المصادر الثلاثة يمكن تلخيصه على النحو التالي: يشكِّل التماهي، أولاً، الشكل الأكثر بدائية للتعلق العاطفي بموضوع ما؛ ثانياً، يحلّ التماهي، على أثر تحوُّل نكوصي، محل تعلق موضوعاني ليبيدوي، وهذا عن طريق نوع من الاستدخال للموضوع في الأنا؛ ثالثاً، يمكن أن يحدث التماهي في كل مرة يكتشف فيها الشخص في نفسه سمة مشتركة بينه وبين شخص آخر، من دون أن يمثِّل هذا الأخير موضوعاً لرغبات ليبيدوية بالنسبة إليه. وكلما كانت السمات المشتركة أوسع نطاقاً وأكثر تعداداً، كان التماهي أكمل وتطابق على هذا النحو مع بداية تعلق جديد.

إننا نستشفّ من الآن أن التعلق المتبادل الذي يقوم بين الأفراد المنخرطين في جمهور ما لا بدّ أن ينبع من تماهٍ مماثل، مبني على أساس من وحدة المشاعر؛ وبوسعنا الافتراض أن وحدة المشاعر هذه منبثقة من طبيعة الرابطة التي تربط كل فرد بالرئيس. كما نستشفّ، فضلاً عن ذلك، أننا لم نستوفِ بعد مشكلة التماهي، وأن السيرورة التي تواجهنا هي السيرورة المعروفة في علم النفس باسم

الاستشعار الباطني[٤] والتي تلعب دوراً كبيراً للغاية، بفضل ما تفتحه لنا من إمكانيات للنفاذ إلى نفس الأشخاص الغرباء عن أنانا. بيد أننا، لرغبتنا في حصر بحثنا بالمفاعيل العاطفية المباشرة للتماهي، سندع جانباً ما يرتديه من دلالة بالنسبة إلى حياتنا الفكرية.

والجدير بالذكر أن المبحث التحليلي النفسي، الذي اهتم أيضاً ـ بالمناسبة ـ بالمشكلات الأصعب المرتبطة بالأعصبة، قد أمكن له أن يلاحظ وجود التماهي في بعض الحالات الأخرى التي ليس تفسيرها بسهل. وسأستشهد مفصَّلاً بحالتين من هذه الحالات برسم تأملاتنا اللاحقة.

تنشأ الجنسية المثلية المذكرة في غالب الأحيان على النحو التالي: فالفتى يبقى لأمد طويل من الزمن، وعلى نحو بالغ الحدّة، مثبّتاً على أمه، بالمعنى المتضمَّن في عقدة أوديب. وعندما يأتي سن البلوغ، يحين معه بالتالي الحين الذي يتوجَّب فيه على الفتى أن يقايض أمه بموضوع جنسي آخر. وعندئذ يحدث تغيُّر مباغت في الاتجاه: فبدلاً من أن يعزف عن أمه يتماهى وإياها، ويتحوّل إليها، ويلوب عن مواضيع قمينة بأن تحلّ محل أناه الذاتي وتتيح له أن يحبَّها وأن يعتني بها مثلما أحبته واعتنت به أمه. وهذه سيرورة نستطيع أن نتأكد من واقعيتها متى شئنا وبقدر ما نشاء، وهي بطبيعة الحال مستقلة تمام الاستقلال عن الفرضية التي قد يعنّ لنا أن نصوغها عن أسباب هذا التحوّل المباغت ودوافعه. وما يلفت الانتباه في هذا التماهي اتساع مداه: فالفرد يتعرّض، من منظور هو الأهمّ بإطلاق، وعلى التحديد من منظور الطبع الجنسي، لتحوُّلٍ بحسب نموذج الشخص الذي قام له حتى ذلك الحين مقام الموضوع الليبيدوي. وعندئذ يكون مآل هذا الموضوع نفسه إلى هجران، إما بصورة تامة أو فقط بمعنى أنه يبقى محفوظاً في اللاشعور. وهذه على كل حال نقطة لا تدخل في مناقشتنا. فاستبدال الموضوع المهجور أو المفقود عن طريق التماهي معه، واستدخال الموضوع في الأنا... جميع هذه

٤ ـ الاستشعار الباطني: بالألمانية EINFUHLUNG وبالفرنسية EMPATHIE. مصطلح نحته عام ١٨٧٣ الفيلسوف الألماني روبرت فيشر ليفسِّر به التعاطف الذاتي مع عمل فني والنفاذ إلى معناه المستغلق. وقد اقتبس فرويد هذا المفهوم عام ١٩٠٥ في كتابه **النكتة وصلاتها باللاشعور**. ويُقصد به عموماً القدرة الحدسية على النفاذ إلى سريرة الغير وعلى استشعار ما يشعر به. «م».

الوقائع لم تعد أمراً جديداً بالنسبة إلينا. وفي بعض المناسبات يمكن رصد هذه السيرورة مباشرة لدى الطفل. وقد نشرت **المجلة الدولية للتحليل النفسي**[٥] تفاصيل عن معاينة طفل شاء سوء حظه أن يفقد هراً صغيراً، فصرّح على حين بغتة بأنه كان هو نفسه ذلك الهرّ الصغير، وطفق يدبّ على أربع، وما عاد يريد أن يأكل على المائدة... إلخ[٦].

ثمة مثال آخر على استدخال الموضوع قدَّمه لنا تحليل السويداء، وهي إصابة تنشأ في غالب من الأحيان عن خسارة واقعية أو عاطفية لموضوع محبوب. وما يميّز بصورة رئيسية هذه الحالات هو الإذلال الذاتي القاسي للأنا: فالمريض ينهال على نفسه بانتقادات غير مشفقة وبتأنيبات مريرة. وقد أوضح التحليل أن هذه التأنيبات والانتقادات تنصّب، بحصر المعنى، على الموضوع وتعبِّر عن انتقام الأنا من هذا الموضوع. ولقد قلتُ في موضع آخر: إن ظلّ الموضوع قد سقط على الأنا. واستدخال الموضوع جليّ كل الجلاء للعيان هنا.

بيد أن هذه الحالات السوداوية تكشف لنا أيضاً عن تفاصيل أخرى يمكن أن تكون على قدر من الأهمية بالنسبة إلى تأملاتنا اللاحقة. فهي تظهر لنا الأنا منقسماً، موزّعاً بين شطرين، واحدهما لا يدع راحة للآخر. وهذا الشطر الآخر هو ذاك الذي جرى تحويله عن طريق الاستدخال، أي ذاك الذي يحتوي على الموضوع المفقود. بيد أن الشطر الذي يدلل على قسوة بالغة إزاء جاره ليس مجهولاً منا هو الآخر. فهذا الشطر يمثل «صوت الضمير»، سلطة الأنا النقدية؛ غير أنه، إذ يتظاهر حتى في المراحل السوية، لا يفصح أبداً عن مثل ذلك القدر من القسوة والجور. وقد سبق لنا (في معرض الكلام عن النرجسية وعن الحداد والسويداء)[٧] أن وجدنا أنفسنا مكرهين على التسليم بتشكيل مثل هذه السلطة في داخل الأنا، وبمقدرتها على الانفصال عن الأنا الآخر وعلى الدخول في صراع معه. وقد أعطيناها اسم «**مثال الأنا**»، وجعلنا

٥ - INTERNATIONALE ZEITSCHRIFT FUR PSYCHOANALYSE: مجلة أصدرها فرويد بالألمانية عام ١٩١٣، وكان اسمها الأصلي **المجلة الدولية للتحليل النفسي الطبي**. «م».

٦ - ماركوزيفتش، «**مساهمة حول التفكير الانطوائي لدى الأطفال**»، في **المجلة الدولية للتحليل النفسي**، ٦، ١٩٢٠.

٧ - يحيل فرويد هنا ضمناً إلى مبحثه: **من أجل إدخال النرجسية** (١٩١٤) وإلى مبحثه **الحداد والسويداء** (١٩١٧). وانظر ترجمتنا لأولهما في **الحياة الجنسية** ولثانيهما في **ما بعد علم النفس**. «م».

وظيفتها مراقبة الذات والاضطلاع بدور الضمير ورقابة الأحلام، وعزونا إليها دوراً فاصلاً في سيرورة الكبت. وقد قلنا آنئذ إن **مثال الأنا** هذا هو وريث النرجسية الأولية التي كان الأنا الطفلي يقيم فيها في حال من الاكتفاء الذاتي. وشيئاً فشيئاً يقبس من تأثيرات الوسط المحيط جميع المتطلبات التي يفرضها هذا الوسط على الأنا والتي لا يكون الأنا قادراً على الدوام على العمل بمقتضاها؛ وهذا بحيث يُتاح للإنسان، في الأحوال التي يتراءى له فيها أن لديه من الأسباب ما يحمله على عدم الرضى عن نفسه، أن يجد ترضية وارتياحاً في **مثال أنوي** متمايز عن **الأنا** المحض. وقد بيّنا، علاوة على ذلك، أنه في متاحنا أن نرصد، في هُذاء المحاسبة الذاتية، تحلُّل هذه السلطة رصداً مباشراً، وأن نردّ أصول هذا الهذاء إلى تأثير شتى أنواع السلطات، وفي المقام الأول سلطة الأهل[٨]. لكن لم يغب عنا أن نضيف أن المسافة التي تفصل مثال الأنا هذا عن الأنا الواقعي تتفاوت من فرد إلى فرد، وأن هذا التمايز في داخل الأنا لم يتخطَّ لدى العديدين من الأشخاص الدرجة التي هو عليها لدى الطفل.

لكن قبل أن يكون في مقدورنا استخدام هذه المواد كلها في تفسير التنظيم الليبيدوي لجمهور ما، لا بدّ أولاً من أن ننظر في بعض العلاقات المتبادلة الأخرى بين الموضوع والأنا[٩].

٨ ـ انظر: **من أجل إدخال النرجسية.**

٩ ـ إننا لنعلم حقَّ العلم أننا لم نستوفِ بهذه الأمثلة، المستقاة من علم الأمراض، طبيعة التماهي، وأننا لم نمسّ من قريب أو بعيد جزءاً من اللغز الذي تطرحه التشكيلات الجماعية. فحتى نستوفي الموضوع، لا بدّ لنا من أن نقوم بتحليل سيكولوجي أكثر تبحراً وتعمقاً بكثير. وانطلاقاً من التماهي، وباتباعنا اتجاهاً معيَّناً، نصل، عبر المحاكاة، إلى الاستشعار الباطني Einfuhlung، أي إلى فهم الآلية التي تسمح، بوجه عام، بتبني موقف محدد من حياة نفسية أخرى. وحتى في تظاهرات تماهٍ متحقق مقدماً، يبقى العديد من النقاط بحاجة إلى التوضيح. ومن نتائج التماهي معارضة الاعتداء على الشخص الذي تمّ التماهي معه، ومداراته، ومدّ يد العون له. وقد كشفت دراسة هذه التماهيات، كما تتجلى في الجماعة التي تؤلفها العشيرة مثلاً، كشفت لروبرتسون سميث(*) عن النتيجة المدهشة التالية: وهي أن الأساس الذي تقوم عليه هو الاعتراف بجوهر مشترك (**الملكية والزواج**، ١٨٨٥)، ويمكن أن تنشأ بالتالي عن مشاركة في وليمة مشتركة. وتسمح هذه الخاصية بربط هذا النوع من التماهيات بالتاريخ البدائي للأسرة البشرية، كما رسمتُ معالمه في كتابي **الطوطم والتابو.**

(*) وليم روبرتسون سميث: مستشرق إسكتلندي (١٨٤٦ ـ ١٨٩٤). مختص بدراسات **الكتاب المقدس**. ساهم في تحرير **الموسوعة البريطانية**. اشتهر بكتابه **ديانة الساميين** الذي يعتبر مرجعاً رائداً في المقارنة بين الأديان. والعنوان الكامل للكتاب الذي يحيل إليه فرويد هو: **القرابة والزواج في شبه الجزيرة العربية قديماً**. «م».

(٨)

الحالة الحبيّة والنّوام

تبقى اللغة الدارجة، حتى في نزواتها، وفية لواقع ما. وهكذا نجدها تشير باسم «الحبّ» إلى علاقات عاطفية بالغة التنوع، نجمعها تحت تسمية واحدة، لكن من دون أن نوضح أنه ينبغي أن يكون المقصود بهذه الكلمة الحب الحقيقي، بحصر المعنى، مسلّمين على هذا النحو ضمناً بإمكان وجود تسلسل تراتبي في الدرجات في داخل ظاهرة الحب. ولن يكون عسيراً علينا أن نؤكد وجود مثل هذا التراتب بالاستناد إلى وقائع مستمدة من المشاهدة والمعاينة.

ما الحب، في عدد معين من الحالات، سوى توظيف ليبيدوي لموضوع ما، بهدف الإشباع الجنسي المباشر، فإذا ما تمّ هذا الإشباع كانت نهاية التوظيف: إنه الحب بمعناه الشائع، «الشهواني». بيد أننا نعلم أن الموقف اللييبيدوي لا يتسم على الدوام ببساطة كهذه. ولا شك أن اليقين بأن الحاجة لن تتوانى عن الاستيقاظ مجدداً بعيد ارتوائها بأجل قصير هو العلّة الرئيسية للتوظيف الدائم للموضوع الجنسي ولدوام «حبِّ» هذا الموضوع، حتى في الفترات الفاصلة التي لا يشعر فيها الإنسان بالشهوة الجنسية.

تترتب نتيجة أخرى على التطور اللافت للنظر لحياة الإنسان الحبّية. ففي الطور الأول من حياة الطفل، وهو طور ينتهي عادة مع السنة الخامسة، يجد الطفل المعنيّ في أحد والديه موضوع حبّه الأول الذي عليه تتركز جميع دوافعه الغريزية الجنسية اللائبة عن إشباع. والكبت الذي يحدث في نهاية هذا الطور يفرض العزوف عن جلّ تلك الأهداف الجنسية الطفلية، ويستتبع تبدلاً عميقاً في الموقف تجاه الوالدين. فصحيح أن الطفل يبقى متعلقاً بوالديه، لكن دوافعه الغريزية البدائية تمسي ملجومة من حيث هدفها. والمشاعر التي تخالجه مذذاك فصاعداً

نحو هذين الشخصين المحبوبين تُوصف بأنها «حانية». ومعلوم أن الميول «الشهوانية» السابقة تبقى قائمة، بقدر متفاوت من الحدة، في اللاشعور، وأن التيار البدائي يتابع بالتالي جريانه في اتجاه ما[1].

مع البلوغ، تبرز ميول جديدة، بالغة الشدّة، متجهة نحو أهداف جنسية مباشرة. وفي الحالات غير المؤاتية تبقى، من حيث هي ميول شهوانية، منفصلة عن التيار الداعم للمشاعر العاطفية «الحانية». وعندئذ نجد أنفسنا بمواجهة الصورة التي كثيراً ما طاب لبعض التيارات الأدبية أن تضفي عليها، في مظهريها الاثنين، طابعاً مثالياً. فالرجل قد يضمر مشاعر رومانسية لنساء يعمر قلبه بالاحترام لهن، ولكن من دون أن يوحين له بأي رغبة في الوصال الجنسي، ولا يحسّ بالتهيُّج إلا بحضرة نساء أخريات، نساء لا «يحبُّهن» ولا يقدِّرهن كثيراً، هذا إذا لم يحتقرهن. وغالباً ما ينجح المراهق، إلى حدّ ما، في الجمع والتركيب بين الحب السماوي غير الحسِّي وبين الحب الشهواني الأرضي، وفي هذه الحال يتَّسم موقفه من الموضوع الجنسي بالضغط المتزامن للميول المكفوفة وللميول غير المكفوفة من حيث الهدف. وإنما بحسب الحصة التي تعود إلى هذه الدوافع أو تلك في حياة الإنسان الجنسية يمكننا أن نقيس درجة الحب الحقيقي بالتعارض مع الشهوة الجنسية الصرف.

إنما في إطار هذه الحالة الحبِّية[2] استرعت انتباهنا من البداية الواقعة التالية: وهي أن الموضوع المحبوب يكون، إلى حدّ ما محصَّناً ضد النقد، وأن جميع صفاته تقدَّر أكثر من فئات الأشخاص غير المحبوبين أو أكثر مما كانت تقدر يوم ما كان الشخص المذكور محبوباً بعد. وعندما تمسي الميول الشهوانية مكبوتة ومقموعة بقدر متفاوت من الفعالية والنجع، يولد وهم مؤداه أن الموضوع المحبوب، ولو شهوانياً، إنما هو محبوب لمزاياه النفسية، مع أن هذه المزايا النفسية لا

١ ـ انظر **ثلاثة مباحث في النظرية الجنسية**(*)، المصدر الآنف الذكر.

(*) انظر ترجمتنا لها النص في **المؤلفات شبه الكاملة**، المجلد ٤. «م».

٢ ـ انظر: «**حول أعم تخفيضات الحياة الحبية**»، في: مجموعة **كتابات حول نظرية الأعصبة**، السلسلة ٤، ١٩١٨. (انظر ترجمتنا لهذا النص في **الحياة الجنسية**. «م»).

تُعزى إليه على العكس إلا تحت تأثير اللذة الشهوانية في أغلب الأحوال.

إن مردّ هذا التوهم الخاطئ هو إلى الأَمْثَلة IDEALISATION. لكن على هذا النحو يتيسَّر لنا السبيل لنتابع استدلالنا: فنحن نعاين بجلاء أن الموضوع يعامل وكأنه أنا الذات، وأن جزءاً معيَّناً من الليبيدو النرجسي يحوَّل في الحالة الحبِّية نحو الموضوع. بل إنه من الواضح في بعض أشكال الاختيار الحبّي أن الموضوع يفيد في الحلول محلّ مثل أعلى يودّ الأنا لو يجسِّده في شخصه بالذات، من غير أن يفلح في تحقيقه. فالمرء يحب الموضوع لما يتمنى أن يطرأ على أناه بالذات من تحسّنات، وهو يسعى عن هذا الطريق غير المباشر إلى إشباع نرجسيته الذاتية.

طرداً مع تعاظم القيمة الجنسية المعزوّة إلى الموضوع واحتدام الحالة الحبِّية، يغدو تأويل المشهد الذي نحن بصدده أسهل. فالميول المتجهة نحو الإشباع الجنسي المباشر قد تتعرّض لقمع كامل، كما الحال في كثير من الأحيان في الحب الشهوي للمراهق؛ فالأنا يغدو أقلَّ فأقلّ تطلباً، وأكثر فأكثر تواضعاً، بينما يزداد الموضوع عظمة وقيمة، ويجذب إليه كل الحب الذي كان يُمكن للأنا أن يشعر به تجاه ذاته، الشيء الذي قد تكون عاقبته الطبيعية التضحية الكاملة بالأنا. فالموضوع يمتص ويلتهم، إن جاز القول، الأنا. وفي كل حالة حبِّية نجد ميلاً إلى التذلل، إلى الحدّ من النرجسية، إلى الانحناء أمام تفوُّق الشخص المحبوب؛ وفي الحالات القصوى تنزع هذه السمات إلى الغلو والإسراف، وتسيطر على الساحة كلها بعد زوال المطالب الشهوانية.

وهذا يُلاحظ بوجه خاص في الحب الخائب، أي الحب الذي لا يقابَل بمثله من جانب الطرف الآخر. ففي مثل هذه الحال يعقب كلَّ إشباع جنسي تناقصٌ في درجة الأَمْثَلة التي يُحاط بها الموضوع. وبالتزامن مع استسلام الأنا هذا للموضوع، وهو لا يتميّز في شيء عن الاستسلام المؤمْثَل لفكرة مجردة، تتوقف تماماً الوظائف المنوطة بمثال الأنا، ويلزم الحسُّ النقدي الصمت: فكل ما يفعله الموضوع ويطلبه حسن ولا غبار عليه. ويمسك صوت الضمير عن التدخل ما دام الأمر يتعلّق بشيء يمكن أن يكون مؤاتياً للموضوع؛ ومع عمى الحب يغدو المرء مجرماً، لا يعرف تبكيت الضمير. ومن الممكن تلخيص الموقف كله بهذه الصيغة: **لقد حلَّ الموضوع محلَّ ما كان مثال الأنا.**

أما فيما يتعلق بالفارق بين التماهي والحالة الحبية، في ظاهراتها الأسمى والأرفع، المعروفة باسم الافتتان والانئخاذ، فسهل وصفه. ففي الحالة الأولى يغتني الأنا بصفات الموضوع، ويتمثّله عن طريق «الاستبطان» على حدّ تعبير السيد فيرنزي[٣]؛ أما في الحالة الثانية فيطرأ عليه إفقار، بالنظر إلى أنه وهب نفسه بكلّيته للموضوع وتلاشى أمامه. بيد أننا نلاحظ، فيما لو أمعنّا النظر عن كثب، أن هذا التوصيف يوحي بوجود تعارضات لا وجود لها في واقع الأمر. فمن وجهة النظر الاقتصادية لا يمتّ الأمر بصلة إلى الاغتناء أو الافتقار، إذ يُمكن تصور حالة الحب القصوى نفسها على أنها استدخال للموضوع من قبل الأنا. ولعل التمييز التالي سيطال نقاطاً أكثر جوهرية: ففي حالة التماهي يتبخر الموضوع ويتلاشى أو يتمّ التخلي عنه، ليعاود ظهوره في الأنا الذي يتعرض لتغيير جزئي، بحسب نموذج الموضوع المتلاشي؛ أما في الحالة الأخرى فيبقى الموضوع موجوداً، لكن الأنا يزوِّده، على حسابه بالذات، بالصفات كافة. غير أن هذا التمييز يثير، بدوره، اعتراضاً. فهل من الأكيد فعلاً أن التماهي يفترض عزوفاً عن التوظيف الموضوعاني؟ ألا يمكن أن يوجد تماهٍ من دون أن يتلاشى الموضوع؟ لكننا نرهص على نحو مبهم، وقبل أن نغوص في مناقشة هذه المسائل العويصة، بأن طبيعة الموقف تنطوي على إمكانية اختيار بين بديلين: **إما أن يكون الموضوع قد أُحِلّ محلّ الأنا وإما أن يكون أُحِلّ محلّ مثال الأنا.**

إن المسافة بين الحالة الحبية وبين النوام[٤] ليست بكبيرة. ونقاط التشابه بين الاثنين واضحة. فالمنوَّم يدلل تجاه المنوِّم على نفس التواضع والخضوع، على نفس الاستسلام، على نفس غياب الحسّ النقدي الذي يدلِّل عليه تجاه الشخص المحبوب. ويُلاحظ العزوف نفسه عن كل مبادرة شخصية؛ فلا ريب في أن المنوِّم يكون قد حلّ في هذه الحال محل مثال الأنا. وكل ما هنالك أن هذه الخواص جميعها تظهر في النوام بمزيد

٣ ـ ساندور فيرنزي: طبيب مجري (١٨٧٣ ـ ١٩٣٣). تلميذ وصديق لفرويد، مؤلف **تالاسا** و **المذكر والمؤنث** (والإحالة هنا إلى مقاله: **الاستبطان والتحويل**، المنشور في **مجلة المباحث التحليلية والطبية النفسية** ١٩١٨. هامش الترجمة الفرنسية الجديدة). «م».

٤ ـ النُوام: هو الاسم الاصطلاحي لما يعُرف عادة بالتنويم المغنطيسي. «م».

من الجلاء والبروز، بحيث قد يبدو أنه من الأنسب تفسير الحالة الحبية بالنوام بدلاً من نهج الطريق العكسي. فالمنوِّم هو، بالنسبة إلى المنوَّم، الموضوع الوحيد الجدير بالانتباه؛ وكل ما عداه لا حساب له. وكون الأنا يشعر، كما لو في حلم، بكل ما يطلبه المنوِّم ويؤكده، يذكِّرنا بأننا أغفلنا ذكر ممارسة امتحان الواقعية بين سائر الوظائف المناطة بمثال الأنا(٥). ولا عجب أن يعتبر الأنا إدراكاً من الإدراكات واقعياً متى ما أكدت السلطة النفسية، المكلَّفة بإخضاع الأحداث لامتحان الواقعية، واقعية ذلك الإدراك. والغياب التام للدوافع المتجهة نحو أهداف جنسية غير مكفوفة يسهم في تأمين النقاء الأقصى للظاهرات. وكنه العلاقة النوامية هو استسلام حبِّي شامل بلا قيد ولا شرط، وبدون أي إشباع جنسي، بينما لا يتعرض هذا الإشباع للكبت إلا بصورة مؤقتة في الحالة الحبِّية، ويظل ماثلاً في الخلف بصفة هدف محتمل لاحقاً.

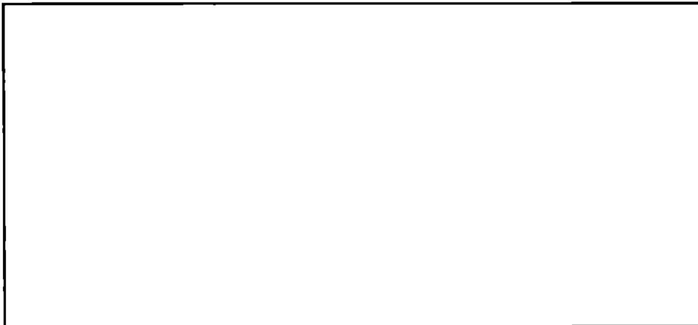
لكن يسعنا أن نقول، من جهة أخرى، إن العلاقة النوامية تمثّل، إذا جاز استخدام هذا التعبير، تشكيلاً جماهيرياً من اثنين. والنوام لا يصلح كثيراً لأن يُتخذ موضوعاً للمقارنة مع التشكيل الجماهيري، لأنه بالأحرى مطابق له. إنه يمثِّل، في حالة منفردة، عنصراً واحداً لا غير من البنية المعقدة للجمهور: موقف الفرد، المنضوي في جمهور، من الزعيم. ويتميّز النوام بهذا الانحداد العددي عن التشكيل الجماهيري، مثلما يتميّز عن الحالة الحبِّية بغياب الدوافع الجنسية المباشرة. وهكذا يحتل موقعاً متوسطاً بين الاثنين.

من المفيد أن نلاحظ أن الدوافع الجنسية المكفوفة عن هدفها هي على وجه التحديد التي تخلق بين البشر الروابط الأكثر ديمومة. وتفسير ذلك سهل: فهذه الدوافع ليست قابلة لتلقي إشباع كامل، بينما يطرأ على الدوافع الجنسية غير المكفوفة وهن خارق للمألوف بحكم التصريف، في كل مرة يتم فيها إدراك الهدف الجنسي. والحب الشهواني مقدَّر له الانطفاء متى ما فاز بإشباع؛ ولكي يدوم لا بدّ أن يقترن من البداية بعناصر من الحنوّ الخالص، مكفوفة عن الهدف الجنسي، أو أن يتعرض في طور لاحق لتحوّل من هذا القبيل.

٥ ـ انظر: «**تكملة ميتاسيكولوجية لنظرية الحلم**». انظر ترجمتنا لهذا النص في **ما بعد علم النفس**.

لقد كان النوام قميناً بأن يكشف لنا بسهولة عن لغز التكوين الليبيدوي للجمهور لولا اتسامه هو نفسه بسمات لا تزال، شأن الحالة الحبِّية غير المقترنة بدوافع جنسية مباشرة، تستعصي على كل تفسير عقلاني. ولا يزال النوام، من العديد من الزوايا، عسيراً فهمه، ويتَّشح بطابع روحاني. وتكمن واحدة من خصائصه في نوع من شلل الإرادة والحركة، وهو شلل ناجم عن التأثير الذي يمارسه شخص كلي القدرة على فرد عاجز، بلا دفاع؛ وهذه الخاصِّية تقرِّبنا من النوام الذي يُستحدث لدى الحيوانات بإرهابها. كما أن الكيفية التي يتمّ بها النوام، وعلاقاته بالنوم، لا تزال يلفّها الغموض. والاختيار الملغز للأشخاص القابلين للتنويم ـ بينما يتأبى عنه كل التأبي غيرهم من الأشخاص ـ يبيح لنا أن نفترض أنه يتحقّق في النوام شرط لا يزال مجهولاً، وهو وحده الذي يتيح بقاء المواقف الليبيدوية. وثمة واقعة أخرى جديرة بالملاحظة: فبالرغم من المطاوعة الإيحائية التامة من قبل الشخص المنوَّم، يُمكن لضميره أن يدلل على مقاومة كبيرة. ولعل السرّ في ذلك أن الإنسان المنوَّم، بالطريقة المتعارف عليها، يظل يدرك أن المسألة لا تعدو أن تكون لعباً، محاكاة مصطنعة لوضع آخر، له أهمية حيوية أعظم بكثير.

إن التأملات التي سبقت تتيح لنا على كل حال أن نضع صيغة التكوين الليبيدوي للجمهور، على الأقل كما تأملناه حتى الآن، أي الجمهور الذي له زعيم، لا الجمهور الثانوي الذي لم يتمكّن، نتيجة لفرط «التنظيم»، من اكتساب صفات فرد مفرد. وعليه، إن **الجمهور الأولي يبدو عبارة عن اجتماع أفراد استبدلوا جميعهم مثال أناهم بموضوع واحد، وتماهوا بالتالي، في أناهم، مع بعضهم بعضاً**. ولو أردنا تمثيل هذه الصيغة بيانياً، لمثَّلناها بالرسم البياني التالي:



(٩)

غريزة القطيع

لئن توهمنا أننا فككنا بهذه الصيغة لغز الجمهور فلن تطول غبطتنا بذلك، إذ لن نلبث أن نؤوب إلى الواقع الباعث على الكدر بحكم علمنا بأننا اكتفينا في الحقيقة بإرجاع لغز الجمهور إلى لغز النوام الذي ينطوي، بدوره، على الكثير من النقاط الغامضة. وها هو ذا اعتراض آخر يقوم في وجهنا ليدلّنا على تتمة الطريق الواحب سلوكه.

فلزام علينا أن نقول إن الروابط العاطفية العديدة التي يتسم بها الجمهور تكفي، بكل تأكيد، لتفسير انعدام الاستقلال والمبادهة لدى الفرد، ولتفسير تماثل ردود أفعاله مع ردود أفعال سائر الأفراد الذين يتألّف منهم الجمهور، وهبوطه بالتالي إلى مستوى وحدة من وحدات الجمهور. غير أن الجمهور، منظوراً إليه في جملته، يشتمل على سمات أخرى أيضاً: انحطاط النشاط الفكري، درجة مشتطة من العاطفية، عجز عن الاعتدال وعن ضبط النفس، ميل إلى تجاوز الحدود كافة في التظاهرات العاطفية، وإعطاء متنفَّس لهذه التظاهرات بالمبادرة إلى الفعل. وجميع هذه السمات وغيرها، مما أجاد السيد لوبون وصفه، يمثِّل بلا أدنى شك نكوصاً في النشاط النفسي نحو طور سابق لا يدهشنا أن نلتقيه لدى الطفل ولدى المتوحش. ومثل هذا النكوص يميّز بوجه خاص الجماهير العادية، بينما تتقلص السمات النكوصية تقلصاً مرموقاً، على حدّ علمنا، لدى الجماهير المتصفة بدرجة متقدمة من التنظيم.

على هذا الأساس سنجد أنفسنا في مواجهة حالة يكون فيها الحسّ الفردي والفعل الفكري الشخصي أضعف من أن يؤكدا ذاتيهما بكيفية مستقلة، وبدون ارتهان للتظاهرات العاطفية والفكرية المماثلة لدى الأفراد الآخرين. لنتذكر بهذا

الصدد كم هي عديدة ظاهرات التبعية في المجتمع البشري العادي، وكم هي قليلة فيه ظاهرات الأصالة والشجاعة الشخصية، وإلى أي حدّ يقع الفرد تحت هيمنة مؤثرات الروح الجماعية، من خصائص عرقية، وأحكام مسبقة طبقية، ورأي عام... إلخ. ولغز التأثير الإيحائي لن يزداد إلا غموضاً إذا سلَّمنا بأن هذا التأثير لا يُمارس فقط من جانب القائد باتجاه المقودين، بل كذلك من فرد إلى فردٍ، وهذا ما يحملنا على لوم أنفسنا لأننا لم ننظر إلا في العلاقات مع القائد وأهملنا العامل الآخر، عامل الإيحاء المتبادل.

أما وقد لبّينا داعي التواضع فنحن الآن على استعداد لسماع صوت آخر يعدنا بتفسير مبني على مبادئ أكثر بساطة. وأنا أقبس هذا التفسير من الكتاب اللبيب للسيد و. تروتر عن الغريزة القطيعية، مبدياً أسفي فقط لكون المؤلِّف لم يفلح في تجاوز مشاعر الكره التي أطلقتها من عقالها الحرب الكبرى[1].

يستنبط السيد تروتر الظاهرات النفسية المميِّزة للجمهور من غريزة قطيعية gregariousness فطرية لدى الإنسان كما لدى سائر الأنواع الحيوانية. وما هذه القطيعية، من وجهة النظر البيولوجية، إلا تعبير عن تعدد الأنظمة الخلوية لدى الكائن الحيّ ونتيجة له؛ أما من وجهة نظر نظرية الليبيدو فهي في تقديرنا تظاهر جديد للميل الليبيدوي الذي تبديه الكائنات الحيّة المتماثلة التكوين إلى تشكيل وحدات أوسع[2]. فالفرد يشعر أنه «ناقص» متى ما كان وحيداً. وما حَصَر[3] الغلام الصغير، هو الآخر، إلا تعبير عن هذه الغريزة القطيعية. ومعارضة القطيع

---

١ ـ ولفريد تروتر(*): **غرائز القطيع في السلم والحرب**، لندن، الطبعة الثانية، ١٩١٦.

(*) ولفريد تروتر: جراح بريطاني (١٨٧٢ ـ ١٩٣٩). بعد تجليات علمية في مضمار أورام المخ والعنق أولى اهتماماً كبيراً للفلسفة وعلم الاجتماع والتحليل النفسي. التقى فرويد مراراً وتولى معالجته من سرطان الفك بعد هجرته إلى بريطانيا وترأس **الجمعية البريطانية للتحليل النفسي** وتزوج من أخت إرنست جونز. أصدر في عامي ١٩٠٨ و١٩٠٩ في جزئين كتابه الذي نال شهرة أوروبية: **غرائز القطيع في السلم والحرب**. «م».

٢ ـ انظر: **ما وراء مبدأ اللذة**.

٣ ـ الحصَر عند فرويد Angoisse: انفعال مرضي يوقظ لدى الفرد فكرة مبهمة لكن آسرة عن خطر مجهول، عن شرّ خيالي سيقع له. «م».

تعدل الانفصال عنه، ولهذا السبب يسعى الفرد بقلق إلى تحاشيها. لكن القطيع ينبذ كل ما هو جديد وغير مألوف. والواقع أن الغريزة القطيعية غريزة أولية غير قابلة للتجزئة Which Cannot Be Split.

يرى السيد تروتر أن الغرائز الأولية هي التالية: غريزة البقاء، وغريزة الاقتيات، والغريزة الجنسية، والغريزية القطيعية. وكثيراً ما تقف هذه الغريزة موقف المعارضة من سائر الغرائز الأخرى. وما الشعور بالذنب ووعي الواجب في رأيه إلا خاصيتان مميِّزتان لحيوان قطيعي. ومن الغريزة القطيعية أيضاً يشتق السيد تروتر القوى القمعية التي كشف التحليل النفسي عن وجودها لدى الفرد، وبالتالي المقاومات التي يصطدم بها الطبيب في أثناء المعالجة التحليلية النفسية. واللغة نفسها تدين بأهميتها إلى ما تتيحه من إمكانية للتفاهم المتبادل في داخل القطيع؛ فعلى أساس اللغة يتحقق تماهي الأفراد المؤلِّفين لقطيع.

وكما ألح السيد لوبون إلحاحاً خاصاً على التشكيلات الجماعية العابرة، والسيد ماك دوغال على التجمعات المستقرة، يركّز السيد تروتر اهتمامه على التجمعات الأكثر عمومية التي يشكِّلها الإنسان، هذا **الحيوان السياسي**[٤]، ويسعى إلى استخلاص أسسها السيكولوجية. ولكن لا حاجة في نظر تروتر لاشتقاق غريزة القطيع من غيرها نظراً إلى أنه يعتبرها أولية وغير قابلة لمزيد من التفكيك. أما ملاحظته بأن بوريس سيديس Sidis[٥] يستنبط الغريزة القطيعية من قابلية التأثر بالإيحاء فلا ضرورة لها، لحسن حظه؛ فهي عبارة عن تفسير يستند إلى نموذج شائع وغير كافٍ، ويخيل إليّ أنه لو قُلبت الجملة، بحيث تنصّ على أن قابلية التأثر بالإيحاء هي بالأحرى نتيجة للغريزة القطيعية، لبدت أقرب إلى المعقول بكثير.

٤ ـ باليونانية في النص، وهذا التعريف للإنسان هو لأرسطو. «م».

٥ ـ بوريس سيدِيس: طبيب وعالم نفسي أميركي من أصل أوكراني (١٨٦٧ ـ ١٩٢٣). درس على يد وليم جيمس في جامعة هارفارد. درس العلاقات بين التنويم والإيحاء واللاشعور. من مؤلفاته: **سيكولوجيا الإيحاء: بحث حول الطبيعة ما دون الشعورية للإنسان والمجتمع** (١٩٠٣). والإحالة في النص أعلاه إلى هذا الكتاب الذي قال فيه سيديس إن «الإيحاء هو للقطيع بمثابة الإسمنت». «م».

ولعلنا نستطيع أن نعترض على تصور تروتر، أكثر مما على أية تصورات لمؤلفين آخرين، بأنه لا يقيم اعتباراً كافياً لدور القائد في الجمهور، وبخاصة أننا نميل إلى الاعتقاد بأنه يستحيل فهم طبيعة الجمهور إذا صُرف النظر عن القائد. والغريزة القطيعية لا تترك، بوجه الإجمال، مكاناً للقائد، ولا ترى في ظهوره في الجمهور إلا ضرباً من المصادفة والاتفاق؛ ونحن لا نفهم، علاوة على ذلك، كيف يمكن لهذه الغريزة أن تولِّد الحاجة إلى إله: فالقطيع لا يعوزه إلا راعٍ. وبوسعنا، فضلاً عن ذلك، أن ندحض تصوّر السيد تروتر بالاستناد إلى حُجج سيكولوجية، وذلك بأن نبيِّن، بشيء من الرجم والتخمين، أن الغريزة القطيعية ليست غير قابلة للتجزئة، وليست أولية بنفس صفة غريزة البقاء والغريزة الجنسية وبنفس معناهما.

طبيعي أنه ليس من السهل تتبُّع تطور الغريزة القطيعية لدى الكائن الفرد. فالخوف الذي يساور الغلام الصغير، حين يبقى بمفرده، والذي يعتبره السيد تروتر تعبيراً عن الغريزة القطيعية، قابل بالأحرى لأن نتأوله غير هذا التأويل. فهو يعبّر عن رغبة غير مشبعة، موضوعها الأم، وفي وقت لاحق أشخاص مقرَّبون آخرون، وهي رغبة لا يفهم الطفل علّتها ولا طبيعتها ولا يملك إلا أن يحوّلها إلى حصَر[٦]. وحصره هذا، بدلاً من أن يهدأ مع ظهور شخص ما «من القطيع»، يثور على العكس لدى رؤية واحد من هؤلاء «الغرباء». ويبقى الطفل، علاوة على ذلك، محروماً لأمد طويل من الزمن من الغريزة القطيعية أو الحسّ الجمعي. فهذه الغريزة وهذا الحسّ لا يتكونان إلا رويداً رويداً في حجرة نومه، كنتيجة للعلاقات بين الأولاد والأهل وكردّ فعل على شعور الغيرة الذي يستقبل به الطفل الأكبر سناً تطفُّل الطفل الأصغر سناً. ولو تُرك الخيار للأول لأبعد الثاني بطيبة خاطر وأقصاه كيما يفصله عن الوالدين ويجرِّده من حقوقه كافة؛ ولكن إزاء الحب المتعادل الذي يبديه الوالدان حيال أطفالهما جميعاً، وبالنظر إلى استحالة التمسك لأمد طويل من الزمن بذلك الموقف العدائي من دون أن يتأتى عنه ضرر لأولئك الذين يقفونه، يحدث في خاتمة المطاف تماهٍ بين الأولاد جميعاً ويتكون شعور

٦ ـ انظر: **محاضرات تمهيدية في التحليل النفسي**، المحاضرة الخامسة والعشرون حول الحصَر. (انظر ترجمتنا لهذا النص في **المؤلفات شبه الكاملة**، المجلد الأول). «م».

بالاتحاد لا يلبث أن يتطور مع دخول المدرسة. والمطلب الأول الذي ينشأ عن رد الفعل هذا هو مطلب العدل والمعاملة المتساوية للجميع. ومعروف مدى القوة والتضامن اللذين يتوطد بهما هذا المطلب في المدرسة. فما دام الواحد لا يستطيع أن يكون هو الأثير والمميَّز، فلا بدّ أن يكون الجميع في الهمّ سواء، فلا يتمتع أحد بمحاباة خاصة وبامتيازات خاصة. ولقد كان مباحاً لنا أن نعتبر تحوّل الغيرة هذا إلى شعور بالتضامن لدى الأولاد المجتمعين في حجرة واحدة والجالسين على مقاعد مدرسة واحدة أمراً بعيد الاحتمال لولا أن السيرورة عينها تُلاحظ في زمن لاحق وفي ظروف مختلفة. ولنستحضر في أذهاننا صورة جمع من الصبايا والفتيات المتحمسات، المولَّهات بمغنٍّ أو عازف بيانو ذائع الصيت، وقد تحلّقن حوله متدافعات بعد انتهاء الحفلة. فلا ريب في أن لكل منهن من الأسباب ما يحملها على الغيرة من سائر الأخريات، ولكن بالنظر إلى عددهن، ولما كان من المستحيل على أي منهن أن تنفرد بالاستحواذ على موضوع حبهن المشترك، لذا يعزفن عنه جميعاً؛ وبدلاً من أن تشدّ الواحدة منهن شعر الأخرى، يتصرفن بوصفهن جمهوراً متضامناً، ويرفعن إلى معبودهن آيات إعجابهن المشترك، وكم سيسعدهن في هذه الحال أن يتشاطرن خصلة من شعره! لقد كنّ متنافسات في البداية، لكنهن أفلحن في النهاية في التماهي فيما بينهن، وكانت واسطة اتحادهن حبّهنّ الواحد لموضوع واحد. وحين يكون الوضع الغريزي المثير للانفعالات قابلاً لأن ينتهي على وجوه عدة ومخارج شتى (وذلك هو واقع الحال بالنسبة إلى أكثرهن)، فإن الحلّ الذي يؤخذ به في أكثر الأحيان هو ذاك الذي ينطوي على إمكانية إشباع محدود، على حين أن العديد من الحلول الأخرى، التي كانت تبدو أكثر طبيعية، لا يجري الأخذ بها لتنافيها، في الشروط المتاحة من قبل الواقع، مع تحقيق الهدف.

إن جميع التظاهرات الأخرى، التي يُلاحظ لاحقاً نجعها في الحياة الاجتماعية، كالروح المشتركة على سبيل المثال، وحسّ التضامن، إلخ، تنبع هي الأخرى، بلا مراء، من الغيرة. فلا يجوز لأحد أن يتميّز عن الآخرين، وعلى الجميع أن يفعلوا الفعل نفسه وأن يحوزوا الشيء نفسه. والعدالة الاجتماعية تعني

أن يضنّ الإنسان على نفسه بالكثير من الأشياء، كيما يعزف عنها الآخرون بدورهم، أو ـ والأمر سيان ـ كيلا يكون في مقدورهم المطالبة بها. فمطلب المساواة هذا هو ما يشكّل جذر الوعي الاجتماعي وحسّ الواجب، وهو ما نلتقيه أيضاً، بصورة غير متوقعة، في أساس «حصَر العدوى» الذي أماط التحليل النفسي اللثام عن وجوده لدى المصابين بداء الزهري، وهو حصَر يناظر الصراع الذي يضطر هؤلاء البؤساء لخوض غماره ضد الرغبة اللاشعورية في نقل عدواهم إلى آخرين: فلماذا يبقون هم وحدهم المصابين بالداء ويضطرون بالتالي إلى حرمان أنفسهم من أشياء كثيرة، بينما الآخرون في أحسن عافية وأحرار في أن ينهلوا من معين المتع والمباهج كافة؟

والنادرة المليحة عن حكم سليمان ذات مغزى مماثل أيضاً: فما دام طفل إحدى المرأتين قد فارق الحياة، فلا يجوز أن يكون للأخرى طفل حيّ. وقد كانت هذه الرغبة كافية للملك كي يتعرّف المرأة التي مات طفلها.

إن الحسّ الاجتماعي يرتكز بدوره إلى تحول من عاطفة عدائية في بادئ الأمر إلى رابط ذي طابع إيجابي وأقرب، في واقع الحال، إلى أن يكون ضرباً من التماهي. ويتمّ هذا التحوّل على ما يبدو، وبقدر ما يتاح لنا أن نتابعه بدءاً من نقطة انطلاقه، تحت تأثير تعلّق وجداني مشترك، أساسه المحبة، بشخص من خارج الجمهور. ونحن أنفسنا أبعد ما نكون عن الاعتقاد بأن تحليلنا للتماهي كامل، لكن حسبنا أننا أبرزنا هذه السمة المتمثِّلة في طلب أتمّ مساواة ممكنة. وقد سبق لنا أن رأينا، بصدد جمهورين اصطناعيين يتمثّلان بالكنيسة والجيش، أن الأساس الأول الذي يقومان عليه هو أن يكون جميع أعضائهما محبوبين على قدم المساواة من قبل القائد الأوحد.

والحال أن ما لا يجوز لنا أن ننساه هو أن مطلب المساواة، الصادر عن الجماهير، ينطبق فقط على الأعضاء الذين تتألف منهم، وليس على القائد. فالأفراد كلهم يريدون أن يكونوا متساوين، لكن تحت سلطان زعيم. كثرة من العدلاء، القادرين على التماهي بعضهم مع بعض، ورئيس واحد: ذلك هو الوضع المتحقق في كل جمهور محبوّ بالحيوية. وعليه سنبيح لأنفسنا أن نصحِّح

تصور السيد تروتر، فنقول إن الإنسان ليس «حيواناً قطيعياً» بقدر ما هو **حيوان عشيري**، أي عنصر فرد في عشيرة يقودها زعيم[٧].

٧ ـ ههنا جناس بالألمانية غير قابل للترجمة إلى العربية. فالقطيعي والعشيري لا يفترقان فيما بينهما بالألمانية إلا بحرف واحد: **HERDINTER** و**HORDINTER**. «م».

(١٠)

الجمهور والعشيرة البدائية

في عام ١٩١٧ أخذتُ بفرضية ش. داروين، التي مؤداها أن الشكل البدائي للمجتمع البشري قد تمثَّل بعشيرة خاضعة للسلطة المطلقة لذكر قوي[١]. وقد حاولت آنئذ أن أبيِّن أن مصائر هذه العشيرة قد تركت آثاراً لا تمحى في تاريخ البشرية المتوارث، وأن تطور الطوطمية، التي مثَّلت بدايات الدين والأخلاق والتمايز الاجتماعي، لها صلة بالقضاء العنيف على الرئيس وباستبدال العشيرة الأبوية بالعشيرة الأخوية[٢]. صحيح أن ذلك كان محض فرضية، شأن العديد من الفرضيات الأخرى التي يتوسل بها مؤرخو البشرية البدائية لإنارة ما قبل التاريخ: Just So Story[٣] على حدّ تعبير أحد نقادي الإنكليزي اللطفاء (كروجر)[٤]. لكنني أقدِّر أن الفرضية ليست مما يجوز أن نستهين به، وبخاصة إذا كانت تصلح، كتلك التي نحن بصدد الكلام عنها، لتفسير وإعادة تركيب لوقائع ترجع إلى أزمنة لا تني تبعد وتنأى أكثر فأكثر.

والحال أننا نلتقي من جديد في الجماهير البشرية تلك الصورة التي سبق لنا تعرُّفها والتي ما هي إلا صورة العشيرة البدائية: فرد مفرد محبوّ بقوة خارقة للمألوف ومسيطِر على جمع من الأصحاب المتعادلين. وتتطابق سيكولوجيا هذا

---

١ ـ انظر **الطوطم والتابو**.

٢ ـ مجرد قصة كسواها من القصص. «م».

٣ ـ الإحالة هنا إلى كتاب تشارلز داروين (١٨٠٥ ـ ١٨٨٢): **سلالة الإنسان والانتخاب من منظور العلاقة بالجنس** (١٨٧١). هامش الترجمة الفرنسية الجديدة.

٤ ـ هو الأنتروبولوجي الأميركي ألفريد لويس كروكبر (١٨٧٦ ـ ١٩٦٠). وقد أخطأ فرويد في كنيته كما في جنسيته وأسماه كروجر. هامش الترجمة الفرنسية الجديدة.

الجمهور، كما نعرفها بحسب الأوصاف التي تردد ذكرها مراراً، ونعني زوال الشخصية الواعية، وتوجّه أفكار الجميع وعواطفهم في اتجاه واحد أوحد، وغلبة العاطفية والحياة النفسية اللاشعورية والميل إلى التحقيق المباشر للمقاصد والنيات فور انبجاسها، نقول إن هذه السيكولوجيا تتطابق مع نكوص إلى نشاط نفسي بدائي من قبيل ذاك الذي يمكن عزوه إلى العشيرة البدائية[٥].

هكذا يتبدى لنا الجمهور وكأنه بعث للعشيرة البدائية. فكما أن الإنسان البدائي لا يزال على قيد الحياة في كل فرد، كذلك إن كل تجمّع بشري قادر على إعادة تكوين العشيرة البدائية. وعلينا أن نستخلص من ذلك أن السيكولوجيا الجمعية هي أقدم سيكولوجيا بشرية؛ والعناصر التي أفادتنا في تكوين السيكولوجيا الفردية، بعد عزلها عن كل ما له صلة بالجمهور، لم تتميَّز عن السيكولوجيا الجمعية القديمة إلا في زمن متأخر، وتدريجياً، وبصورة جزئية للغاية حتى في أيامنا هذه. ولسوف نحاول أيضاً أن نحدد نقطة انطلاق هذا التطور.

إن أول فكرة تخطر لنا هنا تُظهِر مدى حاجة التوكيد الذي صدر عنا للتوّ إلى تصحيح. والحقّ أنه ينبغي علينا أن نسلِّم بأن السيكولوجيا الفردية قديمة بالأحرى قدم السيكولوجيا الجمعية، إذ لا بدّ أن تكون قد وجدت من البداية سيكولوجيتان: سيكولوجية الأفراد المؤلِّفين للجمهور، وسيكولوجيا الأب، الزعيم، القائد. ولقد كان أفراد الجمهور مربوطين إلى بعضهم بعضاً مثلما هم

٥ ـ إن الميزات العامة لبني الإنسان، كما وصفناها آنفاً، تنطبق بوجه أخصّ على العشيرة البدائية. فقد كانت إرادة الفرد المفرد أضعف من أن يجازف بالعمل. وكانت الدوافع الجماعية هي الدوافع الوحيدة الممكنة يومئذ؛ أما الإرادة الفردية فلم يكن لها من وجود. وما كان التصوّر يجرؤ على التحول إلى إرادة، إن كان لا يشعر بأنه معزَّز بإدراك عموم انتشاره. ويجد ضعف التصور هذا تفسيره في قوة الرابطة الوجدانية التي كانت تربط كل واحد بأقرانه جميعاً؛ لكن تماثل شروط الحياة وغياب الملكية الخاصة أسهما أيضاً في توليد تلك التماثلية في الأفعال النفسية. وحتى حاجات التغوط كانت تسمح، كما هو واضح إلى اليوم لدى الأطفال والجنود، بحياة مشتركة. وكان الاستثناء الوحيد يتمثل بالجماع، الذي لا ضرورة فيه على الأقل لحضور شخص ثالث، على اعتبار أن هذا الشخص محكوم عليه، في الحالات القاهرة، بانتظار مضنٍ. أما بصدد رد فعل الحاجة الجنسية (الإشباع التناسلي) على القطيعية، فانظر أدناه، ص (٣٠٦).

عليه اليوم، لكن أبا العشيرة البدائية كان حراً. وكانت أفعاله الفكرية، حتى في حال انعزاله، قوية ومستقلة، ولم تكن إرادته بحاجة لأن تُعزز بإرادة الآخرين. يبدو من المنطقي إذاً أن نستنتج أن أناه لم يكن محدوداً أكثر مما ينبغي بالقيود الليبيدوية، وأنه ما كان يحبّ أحداً خارج شخصه، وأنه ما كان يحبّ الآخرين إلا بقدر ما يفيدونه في إشباع حاجاته. والحق أن أناه ما كان يفرط في التراخي والتنازل أمام المواضيع.

لقد كان يمثِّل، في فجر التاريخ البشري، ذلك **الإنسان الأعلى** الذي لم يتوقع نيتشه(٦) مجيئه إلا في مستقبل بعيد. وإلى اليوم أيضاً لا يزال الأفراد المؤلفون للجمهور بحاجة إلى معرفة ما إذا كان الزعيم يحبهم حباً عادلاً ومتعادلاً، لكن الزعيم نفسه ليس بحاجة إلى أن يحب أحداً غير شخصه؛ فهو محبوّ بطبيعة السادة، ونرجسيته مطلقة، وملؤه الثقة بالنفس والاستقلال وعدم التبعية لأحد. ونحن نعلم أن الحب ينتصب عائقاً أمام النرجسية، ولن يستعصي علينا أن نبيِّن، إذا دعت الضرورة، أنه يسهم عن هذا السبيل في تقدم الحضارة.

إن أبا العشيرة البدائية لم يكن خالداً بعد، كما سيصير لاحقاً على إثر تأليهه. فحين كان يفارق الحياة كان الواجب يقضي باستبداله، فكان يخلفه في أرجح الظن أصغر أبنائه سناً مع أنه ما كان إلى ذلك اليوم إلا فرداً بسيطاً في الجمهور، مثله مثل سائر الآخرين. من المفترض إذاً أن يكون ثمة إمكان لتحويل السيكولوجيا الجمعية إلى سيكولوجيا فردية، وتوفير الشروط التي يمكن أن يتمّ فيها هذا التحويل بسهولة، مثلما يمكن، لدى النحل على سبيل المثال، استيلاد ملكة، عند الاقتضاء، من اليسروع بدلاً من نحلة عاملة. وقد لا يسع المرء هنا إلا أن يتخيَّل الوضع التالي: كان الأب البدائي يمنع أبناءه من إشباع دوافعهم الجنسية المباشرة، ويفرض عليهم التعفف، مما ترتب عليه قيام روابط عاطفية تربطهم به وببعضهم بعضاً وتعود في منبعها إلى الميول المكفوفة من حيث الهدف الجنسي.

٦ ـ فريدريش نيتشه: من كبار الفلاسفة الألمان (١٨٤٤ ـ ١٩٠٠). قال بالإنسان الأعلى من سائر البشر، الذي ليس من مهمته أن يحكمهم أو يقودهم، بل فقط أن يغيِّر شروط الوجود بحيث يكفّ الإنسان عن أن يكون محض إنسان. «م».

وبذلك يكون قد أدخلهم بالقوة، إن جاز القول، في السيكولوجيا الجمعية. والحق أن غيرته الجنسية وتزمُّته هما اللذان خلقا، في التحليل الأخير، السيكولوجيا الجمعية(٧).

وأمام ذاك الذي يخلفه كانت تنفتح إمكانية الإشباع الجنسي، بما استتبع توكيد سيكولوجيته الفردية في مواجهة السيكولوجيا الجمعية. وكان تثبيت طاقته الليبيدوية على المرأة، وإمكانية الإشباع الفوري والمباشر لحاجاته الجنسية، يقللان من أهمية الميول المكفوفة من حيث الهدف الجنسي ويعيدان رفع النرجسية إلى الدرجة العالية نفسها. ولنا عودة على كل حال، في أحد ملاحق هذا البحث، إلى العلاقة بين الحب وتكوين الطبع.

لنشر أيضاً إلى العلاقات الغنية بالمدلول والقائمة بين تكوين العشيرة البدائية والتنظيم الذي يصون ويضمن تلاحم جمهور اصطناعي. فقد رأينا أن الكنيسة والجيش يرتكزان إلى سراب، أو إذا شئنا، إلى تصوّر قائد يحب جميع تابعيه حباً عادلاً ومتعادلاً. لكن هذا محض تحوير مثالي للشروط القائمة في العشيرة البدائية التي كان جميع الأبناء فيها يعرفون أنهم مضطهَدون من قبل الأب الذي كان يبعث في قلوبهم جميعاً رهبة واحدة. ولقد قام الشكل التالي من المجتمع البشري، أقصد العشيرة الطوطمية، على أساس هذا التحويل الذي ألِّف بدوره أساس جميع الواجبات الاجتماعية. والقوة التي لا تقاوم للأسرة، كتشكيل جماعي طبيعي، تتأتى على وجه التحديد من ذلك الإيمان، المبرَّر بالوقائع، بحبّ متعادل يكنُّه الأب لأولاده جميعاً.

بيد أن المقاربة بين الجمهور والعشيرة البدائية من شأنها أن تزوِّدنا بمعلومات أكثر إثارة للاهتمام أيضاً. فهي قمينة بأن تسلِّط ضوءاً على ما لا يزال غامضاً وغير مفهوم في التشكيلات الجماعية، وبالاختصار، على جميع الوقائع التي نطلق عليها أسماء ملغزة مثل التنويم المغنطيسي والإيحاء. ولنتذكر أن النوام يشتمل على جانب مثير مباشرة للقلق؛ ولكن العنصر المقلق لا يمكن أن يتأتى إلا

---

٧ ـ يسعنا التسليم أيضاً بأن الأبناء، وقد طُردوا وفُصلوا عن الأب، تقدموا من مرحلة التماهي المتبادل إلى مرحلة الحب الموضوعاني الجنسي المثلي، وفازوا بالحرية التي أتاحت لهم أن يقتلوا أباهم.

من جراء كبت طال بعض الرغبات والميول القديمة والمألوفة[٨]. ولنفكِّر بالكيفية التي يُستحدث بها النوام. فالمنوِّم يزعم أنه يمتلك قوة غامضة أو ـ والأمر سيان ـ يعزو المنوَّم إلى المنوِّم قوة غامضة تشلّ إرادته. وهذه القوة الغامضة، التي يُطلق عليها عادة اسم «المغنطيسية الحيوانية»، لا بدّ أن تكون هي عينها التي تشكّل بالنسبة إلى البدائيين مصدر التابو؛ وهي عينها القوة التي تفيض عن الملوك والزعماء والتي تعرِّض للخطر من يدنو منهم (المانا)[٩]. كيف يُظهر المنوِّم هذه القوة التي يزعم أنه مالك لها؟ بأمره الشخص أن ينظر إليه في عينيه؛ فطريقته النموذجية في التنويم هي النظر. لكن هذا هو على وجه التحديد بالنسبة إلى الإنسان البدائي المظهر المليء بالأخطار، والذي لا يطيق له احتمالاً، من مظاهر الزعيم، تماماً كما أن الإنسان الفاني لن يطيق في زمن لاحق، وبلا خطر، مرأى الإله. فقد اضطر موسى أن يقوم بدور الوسيط بين شعبه ويهوه، لأن شعبه ما كان يطيق معاينة وجه الرب؛ وحين آب من جبل سينا كان وجهه يشعّ، لأن جزءاً من المانا قد تثبَّت عليه كما لدى وسيط البدائيين[١٠].

بيد أنه من الممكن استحداث النوام بطريقة أخرى، بحمل الشخص المطلوب تنويمه على تثبيت نظره على شيء براق أو بإسماعه صوتاً رتيباً. لكن هذه طريقة قابلة للأخذ والرد، وقد نجم عنها قدر لا يُستهان به من النظريات الفيزيولوجية غير الكافية، وحتى المغلوطة. وفي الواقع، إن هذه الطريقة لا تفيد إلا في صرف الانتباه الواعي وشلّه. فلكأن المنوِّم يقول للشخص المطلوب تنويمه: «أما وقد بتَّ الآن لا تهتم بغير شخصي، فإن كل العالم الباقي يتجرّد من كل أهمية». ومن المؤكد أن هذا الكلام لو نطق به حقاً لكان عادم النجع من وجهة النظر التقنية، إذ لن يكون له من مفعول في هذه الحال غير أن يوقظ الشخص من وضعيته اللاواعية ويحثّه على المناقضة الواعية. لكن بينما يتحاشى المنوِّم توجيه الفكر الواعي للشخص المطلوب تنويمه إلى حقيقة

٨ ـ انظر «**الغرابة المقلقة**»، في **إيماغو**، ٥، ١٩١٩.

٩ ـ المانا Le Mana: كلمة بولينيزية معناها القوة، وهي القوة التي تؤمن بها بعض الأديان البدائية، وهي في رأي علماء الاجتماع أصل فكرتنا عن العلة أو السبب. «م».

١٠ ـ انظر **الطوطم والتابو** والمصادر الوارد ذكرها فيه.



مقصده، وبينما يستغرق هذا الأخير في موقف يتبدى له أثناءه العالم متجرّداً من الأهمية، يكون كل انتباهه، من دون أن ينتبه للأمر، متركِّزاً على المنوِّم، ويقوم بين هذا الأخير وبين الشخص المطلوب تنويمه موقف تواصل نوامي وتحويل وجداني. إذاً، فمفعول طرائق التنويم اللامباشرة، مثلها مثل الكثير من التقنيات المتحكمة بالنكتة، هو الحؤول دون حدوث بعض انشطارات في الطاقة النفسية من شأنها أن تعكِّر تقدم السيرورة اللاشعورية، وهي تفضي في خاتمة المطاف إلى نفس النتيجة التي تفضي إليها التأثيرات المباشرة عن طريق تثبيت النظر على أشياء براقة أو على حركة يد المنوِّم(١١).

يصيب السيد فيرنزي إذ يقول إن المنوِّم، حينما يصدر إلى الشخص المعني الأمر بالنوم كمدخل إلى النوام، يحلّ في نظر هذا الشخص محلّ والديه. وهو يعتقد أن في الإمكان التمييز بين نوعين من النوام: النوام الذي ينجم عن إيحاء مسكِّن، وكأنه مرفوق بمداعبات وملاطفات، والنوام الذي يتمّ بفعل أمر تهديدي. الأول هو في رأيه النوام الأموي، والثاني النوام الأبوي(١٢). ومن جهة أخرى، إن الأمر بالنوم، كمقدمة للنوام، ما هو، بمختصر الكلام، إلا أمر بصرف الانتباه عن العالم الخارجي بغية تركيزه بكامله على شخص المنوِّم: وهكذا يفهمه بالأصل الشخص نفسه، وذلك ما دامت الخاصّية السيكولوجية المميِّزة للنوم إنما تكمن في انصراف الاهتمام عن أشياء العالم الخارجي ووقائعه، وهو الانصراف الذي على أساسه يقوم التشابه بين النوم الحقيقي والحالة النوامية.

١١ ـ إن موقف الشخص المركِّز انتباهه اللاشعوري على المنوِّم، بينما وعيه مشغول بإدراكات مكررة وعادمة الأهمية، له مقابله في المشاهدات التي يتمّ تسجيلها أثناء المعالجات التحليلية النفسية والتي تستأهل الذكر هنا. إذ يحدث مرة واحدة على الأقل أثناء التحليل أن يؤكد المريض بإلحاح أن ما من فكرة البتة باتت ترد إلى خاطره. وينقطع حبل تداعياته الحرة وتُشلّ فاعلية المحرِّضات التي تطلق هذه التداعيات من عقالها عادة. لكن إذا ما ضغطنا على المريض أقرّ في النهاية بأنه يفكّر بالمنظر الذي يراه من خلال نافذة العيادة، أو بالطنفسة التي تغطي الحائط، أو بالثريا التي تتدلى من السقف. وهكذا نلاحظ أنه بدأ يقع تحت تأثير التحويل، وأنه لا يزال مشغولاً بأفكار لاشعورية تتعلق بالطبيب. ولا يعتم طوق الحصار أن ينفك عن أفكاره متى ما شرحنا له سرّ حالته.

١٢ ـ انظر فيرنزي: **الاستبطان والتحويل**، في **حولية المباحث التحليلية والطبية النفسية**.

هكذا يوقظ المنوِّم، بالطرائق التي يعتمدها، لدى المنوَّم جزءاً من ميراثه السحيق القدم الذي سبق له أن تجلّى في الموقف من الأهل، وعلى الأخص في الفكرة التي كان يكوِّنها لنفسه عن الأب: شخصية كلية القدرة وخطرة، ما كان للمرء أن يسلك بمواجهتها إلا مسلكاً سلبياً ومازوخياً، وإلا أن يعزف حيالها أتمَّ العزوف عن إرادته الخاصة، وليس له أن يواجه نظرتها من دون أن يدلِّل على جسارة آثمة. وعلى هذا النحو فحسب نستطيع أن نتمثل موقف الفرد في العشيرة البدائية من أبي العشيرة. وكما نعلم من ردود أفعال أخرى، فإن القدرة على بعث هذه المواقف السحيقة القدم تتباين درجتها من فرد إلى آخر. غير أن المنوَّم يستطيع أن يحتفظ بمعرفة مبهمة، مؤداها أن التنويم ما هو في حقيقته إلا لعبة، إحياء وهمي لتلك الانطباعات القديمة، مما يكفي لتسليحه بمقاومة كافية ضد العواقب الفادحة الخطورة التي قد تترتّب على إلغاء الإرادة تنويمياً.

هكذا نرى أن الطابع المقلق، المبلبل، القسري، للتشكيلات الجماعية، كما يتجلّى في تظاهراتها الإيحائية، قابل للإرجاع، بحقّ، إلى أصوله في العشيرة البدائية. فقائد الجمهور يجسِّد على الدوام الأب البدائي المهاب الجانب؛ والجمهور يرغب على الدوام في أن تهيمن عليه قوة لامحدودة، وهو نهم أقصى النهم إلى هيبة السلطة، وظامئ، على حدّ تعبير السيد لوبون، إلى الطاعة والخضوع. إن الأب البدائي هو مثال الجمهور الأعلى، المثال الذي يهيمن على أنا الفرد بعد أن يحتلّ لديه مكان مثال الأنا. ومن المسوَّغ وصف النوام بأنه جمهور من اثنين؛ وكيما ينطبق هذا التوصيف على الإيحاء فلا بدّ من تكملته: ففي هذا الجمهور المؤلّف من اثنين ينبغي أن يكون الشخص الموضوع تحت سلطان الإيحاء عامر الفؤاد بيقين يرتكز، لا على الإدراك أو عمل الفكر، بل على رابط إيروسي(١٣).

١٣ ـ يخيَّل إليّ أنه بوسعي أن ألفت الانتباه إلى ما يلي: إن التأملات المعروضة في هذا الفصل تتيح لنا الرجوع القهقرى من تصوّر النوام، كما صاغه برنهايم، إلى التصور القديم، الأقرب إلى السذاجة. فقد تراءى لبرنهايم أنه مستطيع أن يستنبط جميع الظاهرات النوامية من الإيحاء الذي اعتبره غير قابل للإرجاع إلى غيره. أما في تصوّرنا نحن فإن الإيحاء لا يعدو أن يكون تظاهرة من تظاهرات الحالة النوامية التي يكمن مصدرها في استعداد مسبق لاشعوري ترجع أصوله إلى التاريخ البدائي للأسرة البشرية.

(١١)
طور في تطور الأنا

لو درسنا حياة الفرد في أيامنا هذه على ضوء الأوصاف، المتمِّمة لبعضها بعضاً، التي زوَّدنا بها المؤلّفون عن السيكولوجيا الجمعية، لواجهتنا تعقيدات قمينة بتثبيط كل محاولة للتركيب. فكل فرد على حدة ينضوي تحت لواء عدة جماهير، وينزع إلى تماهيات بالغة التنوع، وتوجِّهه روابطه في اتجاهات شتى، وقد شاد مثال أناه طبقاً لنماذج شديدة التباين. وهكذا يندرج كل فرد في عداد عدة نفوس جماعية: نفس عرقه، ونفس طبقته، ونفس طائفته، ونفس دولته... إلخ؛ ويسعه، فضلاً عن ذلك، أن يرقى إلى درجة محددة من الاستقلال الذاتي والأصالة. وهذه التشكيلات الجماعية الدائمة والمعمِّرة لها مفاعيل متماثلة، وإن كانت تفرض نفسها على المراقب بقوة أقلّ من تلك التي تفرض بها نفسها تظاهراتُ الجماهير العابرة التي قدَّمت للسيد لوبون عناصر توصيفه الباهر لسمات النفس الجماعية؛ وإنما في هذه الجماهير الصاخبة، المؤقتة، المركَّبة فوق الجماهير الأخرى إن جاز التعبير، تتبدى معجزة الزوال التام ـ وإن المؤقَّت من الجائز ـ لكل خصوصية فردية.

لقد حاولنا أن نفسِّر هذه المعجزة بافتراضنا أن مردَّها إلى عزوف الفرد عن مثال أناه لصالح المثال الجماعي المتجسِّد في الزعيم. إلا أنه يجدر بنا أن نضيف على سبيل التصحيح أن هذه المعجزة ليست متماثلة الأهمية في جميع الحالات. فقد لا يكون الطلاق بين الأنا ومثال الأنا كاملاً أحياناً، وقد يواصل الاثنان التعايش، مع حفاظ الأنا، جزئياً على الأقل، على إشباعه النرجسي الذاتي السابق. وعندئذ يسهل إلى حدّ كبير اختيار الزعيم. إذ حسبه أن يمتلك الصفات النمطية لهؤلاء الأفراد أنفسهم في حالة بيِّنة من الجلاء والنقاء وأن يوهمهم بقوته

وبحريته الليبيدوية الكبيرة حتى تتمّ تسميته زعيماً وتُسبَغ عليه قدرة كلية ربما ما كان ليدَّعيها لنفسه قط لولا ذلك. أما الآخرون، أي أولئك الذين لن يجد مثال أناهم في الزعيم تجسيداً كاملاً، فتتمّ قيادتهم «إيحائياً»، أي بفعل التماهي.

واضح أن مساهمتنا في تفسير البنية الليبيدوية للجمهور ترتدّ إلى التمييز بين الأنا ومثال الأنا، وبالتالي إلى نوعين من الروابط، واحد يتمثّل بالتماهي، وثانٍ باستبدال مثال الأنا بموضوع ليبيدوي خارجي. والفرضية التي تصادر على هذا الطور في الأنا، والتي تشكل، بما هي كذلك، الخطوة الأولى في تحليل الأنا، يفترض فيها أن تجد رويداً رويداً تسويغاً لها في ميادين علم النفس الأكثر تنوعاً. وقد حاولت في بحثي **من أجل إدخال النرجسية**(١) أن أجمع المعطيات الباتولوجية التي تبرّر هذا التمييز. لكن من المباح لنا أن نأمل بأن تتكفل دراسةٌ سيكولوجيةٌ معمَّقة للأعصبة بجلاء أهمية ذلك التمييز كاملة. ولنضع نصب أعيننا فقط واقع أن الأنا يقيم ابتداء من تلك اللحظة علاقة موضوعانية مع مثال الأنا المنبثق عنه؛ ومن الممكن أن نعاين هنا تكراراً، في داخل الأنا، للأفعال ولردود الأفعال المتبادلة التي تجري، بحسب ما بيَّنت لنا نظرية الأعصبة، بين الموضوع الخارجي والأنا الكلّي.

وبودّي أن أمحِّص هنا واحدة من النتائج الممكنة لوجهة النظر هذه، مما سيتيح لي في الوقت نفسه أن أجلو مشكلة اضطررت إلى أن أدعها في مكان آخر بلا حلّ(٢). فكل تمايز من تلك التمايزات النفسية التي تعلَّمنا كيف نتعرفَّها ينصب عقبة أخرى أمام اشتغال الوظيفة النفسية، ويزيد من احتمال انعطابها، ويمكن أن يغدو نقطة انطلاق لتوقُّف في الاشتغال، أي للدخول في مرض. هكذا تمثِّل الولادة انتقالاً من نرجسية مكتفية بذاتها إلى إدراك عالم خارجي متغيّر وإلى أول اكتشاف للمواضيع؛ وينجم عن هذا الانتقال البالغ الجذرية عجزنا عن تحمُّل

---

١ ـ **حولية التحليل النفسي**، المجلد ٤، ١٩١٤، وكذلك مجموعة **الكتابات حول نظرية الأعصبة**، السلسلة ٤.

٢ ـ «**الحداد والسويداء**» في **المجلة الدولية للتحليل النفسي**، ٤، ١٩١٦/١٨ (راجع الترجمة العربية في **ما بعد علم النفس**). «م».

الحالة الجديدة التي تخلقها الولادة أمداً طويلاً من الزمن، فترانا نهرب منها دورياً، لنستعيد في النوم حالتنا السابقة، أي حالة الانعزال عن العالم الخارجي وتحاشي الموضوع. هذه العودة إلى الحالة السابقة تنجم أيضاً عن تكيُّف مع هذا العالم الخارجي الذي يلغي لحين من الزمن، بفضل التعاقب الدوري للنهار والليل، القسم الأكبر من التنبيهات التي نتعرَّض لها أثناء حياتنا النشِطة. أما المثال الثاني، الأكثر دلالة من منظور علم أسباب نشوء الأمراض، فلا يخضع لأي تقييد مماثل.

ذلك أننا نكون قد تعرَّضنا، أثناء تطورنا، لتمايز في بنيتنا النفسية إلى أنا متماسك، من جهة، وإلى مكبوت لاشعوري منفي خارج هذا الأنا، من جهة أخرى؛ ونحن نعلم أن استقرار هذا المكتسب الجديد معرَّض للمساس به على نحو متواصل. وفي الحلم، كما في العصاب، يسعى هذا المكبوت اللاشعوري المستبعد، المنفي، إلى التسلل ويطرق أبواب الوعي، المحمية بمقاومات من كل نوع ولون؛ وفي حالة الصحة اليقظة نلجأ إلى حيل خاصة كيما نتيح لهذا الشطر المكبوت الذي ننتظر منه قدراً من اللذة أن يتسرب بصورة مؤقتة إلى أنانا، ملتفاً حول العوائق، متحايلاً على المقاومات. وإنما انطلاقاً من وجهة النظر هذه ينبغي أن نفسِّر النكتة والفكاهة، وكذلك، وإلى حدّ ما، الهزل بوجه عام. وكل من ألِف علم نفس الأعصبة سيجد بسهولة أمثلة مشابهة، وإن تكن أقلّ أهمية في الغالب. ولن ألحّ على هذه النقطة، لأنني متلهف إلى الوصول إلى التطبيق الذي يعنينا أكثر من سواه.

والحال أننا نستطيع بسهولة الإقرار بأن الانفصال الذي حدث بين الأنا ومثال الأنا لا يمكن للمرء أن يتحمّله، هو الآخر، لأمد طويل من الزمن، وبأنه لا بدّ أن يتعرّض من حين إلى آخر لنكوص. فبالرغم من كل ضروب الحرمان والتقييد المفروضة على الفرد، يشكّل الانتهاك الدوري للمحظورات القاعدة العامة، ولدينا دليل على ذلك في تأسيس الأعياد التي لم تكن في البداية إلا فترات يبيح فيها القانون الشطط، مما يفسّر ما يصاحبها من أفراح ومباهج[٣]. فأعياد زحل[٤] لدى

٣ ـ انظر **الطوطم والتابو**.

٤ ـ أعياد زحل: أعياد رومانية كانت تسمى باسم «ساتورناليا»، وكان يُباح فيها القصف والفجور. «م».

الرومان والكرنفالات في أيامنا هذه تشابه، بصدد هذه النقطة الأساسية، أعياد البدائيين التي كانوا يتعاطون أثناءها الفحش المشتمل على انتهاك أقدس الوصايا والنواهي. والحال أنه ما دام مثال الأنا يحتوي خلاصة كل التقييدات التي يتوجب على الفرد الامتثال لها، فإن تراجع هذا المثال وتصالحه مع الأنا لا بدّ أن يعادلا بالنسبة إلى الفرد، الذي يستعيد على هذا النحو رضاه عن نفسه، عيداً عظيماً(٥).

إن توافق الأنا مع مثال الأنا يتأتى عنه على الدوام إحساس بالظفر. ومن الممكن اعتبار الشعور بالذنب (أو بالدونية) تعبيراً عن حالة توتر بين الأنا والمثال.

معلوم أن هناك أفراداً تتأرجح حالتهم الوجدانية العامة بصورة دورية بين هبوط مغالى فيه وبين إحساس بهناء متسام، ومروراً ببعض الحالات الوسيطة. وتتفاوت هذه التأرجحات تفاوتاً بالغاً؛ فتارةً تكون عديمة الشأن، لا تكاد تقع تحت الإدراك، وطوراً مشتطة أشدَّ الشطط، كما في مثال السويداء والهوس، وهما حالتان مضنيتان للغاية ومصدران لاضطرابات خطيرة في حياة الأشخاص الذين يُصابون بهما.

في الأحوال النمطية من هذه الحالات المزاجية الدورية لا تلعب المناسبات الخارجية، على ما يبدو، دوراً فاصلاً؛ أما من منظور الدوافع الداخلية فإننا لا نلقى لدى هؤلاء المرضى شيئاً أكثر أو شيئاً مغايراً لما نلقاه لدى سائر المرضى. لذا درجت العادة على عدم اعتبار هذه الأحوال نفسية المنشأ. لكن ثمة أحوال أخرى، مشابهة تماماً، من حالات مزاجية دورية، قابلة بسهولة للردّ إلى رضّات نفسية. ولنا عودة إلى الكلام عنها لاحقاً.

إذاً، فالأسباب التي تحدّد هذه التأرجحات العفوية للحالات المزاجية مجهولة. كذلك نحن نجهل الآلية التي عن طريقها يحلّ هوس محل سويداء. وعليه، نستطيع أن نطبّق على هؤلاء المرضى، إن لم يوجد تفسير آخر، الفرضية التي

---

٥ ـ إن السيد تروتر يستنبط الكبت من الغريزية القطيعية. وهذا ما قلته أنا نفسي في خاتمة الحساب، وإن استخدمت صيغة أخرى في التعبير، حين قلت، في «**من أجل إدخال النرجسية**»، إن تشكيل المثال هو، من جانب الأنا، شرط الكبت.

صغناها أعلاه والتي مؤداها أن مثال الأنا، بعد أن مارس على الأنا رقابة صارمة للغاية، أُمتصّ من قبله مؤقتاً وذاب فيه.

وتحاشياً لكل غموض لنحفظ ما يلي: إن الشيء الذي لا مماراة فيه، من وجهة نظر تحليلنا للأنا، كون الأنا ومثال الأنا لدى المهووس يؤلفان كلاً واحداً، بحيث إن الشخص، الواقع تحت سلطان إحساس بالظفر وبالرضى لا يعكّر صفوه أي نقد ذاتي، يكون طليقاً من ضروب الكفّ، وبمنأى عن كل ملامة وعن كل تبكيت ضمير. وقد لا يكون من الواضح بالقدر نفسه، وإن يكن محتملاً كل الاحتمال، أن بؤس السوداوي هو تعبير عن تعارض حادّ بين سلطتين في الأنا، وهو التعارض الذي يدفع بالمثال، المفرط الحساسية، إلى الإفصاح عن إدانته العديمة الشفقة للأنا من خلال هذاء صَغار النفس وإذلال الذات. ولبّ المسألة أن نعرف هل من الواجب أن نبحث عن علّة هذا التعديل في العلاقات بين الأنا ومثال الأنا في التمردات الدورية ـ التي سلَّمنا بإمكانيتها أعلاه ـ على هذه السلطة الجديدة، أي مثال الأنا، أو أن نبحث عنها في ظروف أخرى.

إن التحوّل إلى الهوس لا يمثِّل سمة لا غنى عنها في اللوحة السريرية للهبوط السوداوي. فثمة حالات سوداوية بسيطة، أحادية النوبة، أو دورية، لا يؤول بها الحال أبداً إلى هذا المصير. لكن هناك، من جهة أخرى، حالات سوداوية تلعب فيها المناسبات الخارجية دوراً إتيولوجياً واضحاً. وهي الحالات التي تطرأ إما غداة وفاة إنسان محبوب، وإما على إثر ظروف حتَّمت انفصال الليبيدو عن موضوع محبوب. وهذه الحالات السوداوية النفسية المنشأ، مثلها مثل الحالات السوداوية العفوية، يمكن أن تتحوّل إلى هوس، مع عودة تالية إلى السويداء، علماً بأن الدورة قد تتكرر على هذا المنوال مرات عدة. إذاً فالوضع على قدر من الغموض، وبخاصة أن الأشكال والحالات السوداوية التي أخضعت للفحص التحليلي النفسي لا تزال نادرة(٦). والحالات الوحيدة التي نفهمها جيداً في الوقت الراهن

٦ ـ انظر أبراهام: **مقدمات للبحث والمعالجة التحليليين النفسيين للجنون الهوسي الاكتئابي**: ANSATZE Zur PSYCHONNALYTISCHEN ERFORSCHUNG UND BEHANDLUNG DES MANISCH - DEPRESSIVEN IRRESEINS: ١٩١٢... إلخ، في: **مساهمة سريرية في التحليل النفسي**، ١٩٢١.

هي الحالات التي تمّ التخلي فيها عن الموضوع، لأنه دلّل على عدم جدارته بالحبّ. وفي مثل هذه الحال يُعاد، عن طريق آلية التماهي، تكوين الموضوع في الأنا حيث يصدر عليه مثال الأنا حكماً صارماً. وتتجلى عندئذ المآخذ والهجمات الموجَّهة ضد الموضوع في شكل مآخذ توجَّه إلى الذات[٧].

وحتى هذا النوع من السويداء قابل لأن يتحول إلى هوس، وهذا ما يجعل هذا الاحتمال يبدو وكأنه خاصية مستقلة عن سائر سمات اللوحة السريرية.

غير أنني لا أرى من صعوبة في إدخال العامل الذي حدّدناه بأنه تمرد دوري للأنا على مثال الأنا في تفسير كلا نوعي السويداء: النفسية المنشأ كما العفوية. ففيما يخصّ الحالات السوداوية العفوية يسعنا التسليم بأن مثال الأنا يظهر ميلاً إلى الصرامة الشديدة، والنتيجة التلقائية لذلك هي إلغاؤه المؤقت. أما في الحالات السوداوية النفسية المنشأ فإن ما يحثّ الأنا على التمرد هو، على ما يخيَّل إلينا، التعنيف الذي يكون تعرّض له، من جانب مثاله، في حال تماهيه مع موضوع مستهجن ومنبوذ.

---

٧ ـ أو بعبارة أدق، تختفي هذه المآخذ خلف المآخذ التي يوجِّهها المرء إلى أناه الخاص، وتضفي عليها طابع الحزم والتصلّب والقهر واللاجدوى، أي عين الطابع المميّز للمآخذ التي ينهال بها السوداويون على أنفسهم.

(١٢)

إضافات

في أثناء بحثنا هذا، الذي نرجو القارئ ألا يعتبره منتهياً إلا بصفة مؤقتة، انفتحت أمامنا عدة منظورات كانت تلتمس أن نعيرها انتباهنا. لكن ما أمكننا أن نستجيب لهذه الالتماسات، بالرغم من الوعود باكتشافات مثيرة ووجهات نظر خصبة. وسنعمل الآن على استدراك بعض النقاط التي اضطررنا إلى إهمالها في ما تقدم.

أ ـ إن التمييز بين تماهي الأنا واستبدال مثال الأنا بموضوع يجد نموذجاً موضِّحاً له في الجمهورين الاصطناعيين الكبيرين اللذين درسناهما آنفاً: الجيش والكنيسة المسيحية.

فمن الواضح أن الرئيس، أي قائد الجيش بحصر المعنى، يقوم للجنود مقام المثال، بينما الرابطة القائمة بين أنوات الجنود هي رابطة التماهي التي يستخلص منها كل واحد فرائض الرفقة وواجبات الخدمة والمساعدة المتبادلة. وبالمقابل، إن الجندي يجلب الهزء على شخصه فيما لو أراد التماهي مع قائده. ولهذا تحديداً يسخر القنّاص في معسكر فالانشتاين من الرقيب بقوله له:

إنك لتكاد تقلّده

حتى في طريقة كحّه وبصقه[1]

---

١ ـ الإحالة هنا إلى **معسكر فالانشتاين**، الجزء الأول من ثلاثية فريدريش فون شيلر المعروفة باسم **فالانشتاين**. والجزءان التاليان هما: **آل بيكولوميني وموت فالانشتاين**. وألبرت فالانشتاين أو فالداشتاين هو نبيل وقائد حربي تشيكي (١٥٨٣ ـ ١٦٣٤) عمل في خدمة الإمبراطورية الرومانية الجرمانية المقدسة أثناء حرب الثلاثين عاماً. «م».

والحال غير هذه الحال في الكنيسة الكاثوليكية. فكل مسيحي يحبّ المسيح باعتباره مثاله، ويرتبط بسائر المسيحيين برابطة التماهي. لكن الكنيسة تتطلّب منه أكثر من ذلك. فعليه، من جهة أولى، أن يتماهى مع المسيح، ومن الجهة الثانية أن يحبّ سائر المسيحين كما أحبّهم المسيح. تطلب الكنيسة إذاً تتميم الموقف الليبيدوي الناشئ عن التشكيل الجماعي في اتجاهين اثنين. فمن جانب، ينبغي أن يكمّل التماهي اختيار الموضوع الحبّي؛ ومن الجانب الآخر ينبغي أن يكمّل الموضوع الحبّي التماهي. وهذه التكملة المزدوجة تتجاوز، على ما هو بادٍ للعيان، تكوين الجمهور. فمن الممكن للمرء أن يكون مسيحياً صالحاً من دون أن تخطر له أبداً فكرة الحلول محل المسيح وبسط حبّه، كما فعل المسيح، ليشمل البشر أجمعين. وليس للإنسان الضعيف أن يطمح في التسامي إلى نبل المسيح وقوة حبّه. غير أن المسيحية، برعايتها هذا الطموح وبتشجيعها عليه، تسعى إلى الوصول إلى أخلاق أسمى وأرفع.

ب ـ قلنا إنه من الممكن أن نحدّد، في تطور البشرية النفسي، اللحظة التي انفصلت فيها السيكولوجيا الفردية عن السيكولوجيا الجمعية، والتي فاز فيها الفرد بقدر من الاستقلال عن الجمهور[٢].

هنا ينبغي أن نرجع باقتضاب إلى الأسطورة العلمية بصدد أبي العشيرة البدائية. فهذا الأب قد تمّ رفعه في زمن لاحق إلى مرتبة فاطر الكون، وهذا عن حقّ، لأنه هو الذي أنجب جميع الأبناء الذين منهم تألّف الجمهور الأول. وقد كان بالنسبة إلى كل واحد منهم هو المثال، المهاب والمعبود في آن واحد، ومنبع مفهوم التابو Tabou[٣] لاحقاً. وقد تضامنت هذه الغالبية ذات يوم، وقتلت

٢ ـ التأملات التي تلي نابعة من تبادل للأفكار مع السيد رانك(*).

(*) أوتو رانك: طبيب ومحلل نفسي من أصل نمساوي (١٨٨٤ ـ ١٩٣٩). معارضةً منه لأبيه الذي كان مدمناً والذي كان على خلاف دائم معه بدّل كنيته من روزفلد إلى رانك بالإحالة إلى الطبيب الطيّب القلب الدكتور رانك في مسرحية هنريك إبسن **بيت الدمية**. له دراسات تحليلية نفسية في الميتولوجيا، كما أدخل تطويراً على تفسير عقدة أوديب. من أشهر مؤلفاته: **أسطورة ميلاد البطل و رضة الميلاد**. «م».

٣ ـ التابو: كلمة بولينيزية روّج لها في اللغات الأوروبية الرحالة جيمس كوك. والتابو هو ضرب من الحرام ذو طابع قدسي يُجازى كل من يخرقه بعقوبة خارقة للطبيعة. وأقرب المفردات إليه بالعربية الحرام، أي ما لا يجوز مسّه أو انتهاكه. «م»

الأب ومزقته إرباً إرباً. وما استطاع أي عضو في الجمهور المنتصر أن يحلّ محلَّه، أو إن استطاع ذلك رأى نفسه يواجه العداء عينه وما يعقبه من صراعات وقتل. وفي النهاية أدرك الجميع أن لا مناص لهم من التخلي عن ميراث الأب. فشكّلوا عندئذ العشيرة الأخوية الطوطمية، التي يتمتع أعضاؤها جميعاً بحقوق متماثلة، وتقيّدهم جميعهم روابط محرمية طوطمية واحدة، ويُلزمون كلهم بحفظ ذكرى جريمة القتل وبالتكفير عنها. غير أن التذمر من وضع الأشياء القائم استمرّ وصار منبعاً لتطورات جديدة. ووجد أعضاء الجمهور الأخوي أنفسهم منقادين رويداً رويداً إلى إحياء النظام القديم على أساس خطة جديدة: فصار الرجل هو الزعيم الجديد، ولكن زعامته باتت محصورة بالأسرة، وحطّم امتيازات النظام الأمومي الذي كان قد قام في أعقاب القضاء على الأب. وعلى سبيل التعويض اعترف هذا الزعيم يومئذ بالإلهات الأموية التي يقوم على خدمتها كهنة جرى خصاؤهم، بحسب القدوة التي كان أبو العشيرة البدائية قد ضربها لهم. غير أن الأسرة الجديدة لم تكن إلا ظل الأسرة القديمة، وكان عدد الآباء كبيراً، وكان كل واحد تحدّه في حقوقه حقوق سواه من الآباء.

وأغلب الظن أن ضروب الحرمان المتحمَّلة بنفاد صبر وقوة اشتهاء قد حملت يومئذ هذا الفرد أو ذاك على إبرام قراره بالانفصال عن الجمهور وبالاضطلاع بدور الأب. ومَن فعل ذلك كان هو الشاعر الملحمي الأول، والتقدم المشار إليه لم يتمّ أولاً إلا في مخيِّلته. وقد حوّل هذا الشاعر الواقع وفق رغباته. فاخترع الأسطورة البطولية. فبطلاً كان من قتل بمفرده الأب الذي تظهره الأسطورة وكأنه وحش طوطمي. ولئن كان الأب أول مثال للغلام، فقد صار البطل، كما خلقه خيال الشاعر، أول مثال للأنا يصبو إلى أن ينوب مناب الأب. وترتبط فكرة البطل في الأرجح بأصغر الأبناء سناً، بالأثير لدى الأم التي كانت قد صانته من غيرة الأب، فخلَفَه في زمن العشيرة البدائية. وفي الصياغة الشعرية الكاذبة لوقائع تلك الأزمنة الأولى تتحوّل المرأة في الأرجح ـ وهي التي كانت موضوع رهان جريمة القتل بوصفها مصدراً للإغراء وموضوعاً للطمع ـ إلى محرِّضة على تلك الجريمة وإلى شريكة نشِطة فيها.

تعزو الأسطورة إلى البطل وحده المأثرة التي ما كان لينهض بها إلا أعضاء العشيرة مجتمعين. لكننا نلقى في الأسطورة، بحسب ما يلاحظ السيد رانك، آثاراً تنمّ بوضوح عن الوضع الحقيقي الذي تحرّفه. فكثيراً ما تتحدث الأسطورة عن بطل، هو في أغلب الأحوال أصغر الأبناء، أمكن له أن يفلت من قسوة أبيه بفضل سذاجته التي جعلته يبدو قليل الخطر. وتنتظر هذا البطل مهمة شاقة برسم التنفيذ، فلا يسعه الاضطلاع بها وأداؤها على الوجه المطلوب إلا بمساعدة حشد من الحيوانات الصغيرة (نحل، نمل). وما هذه الحيوانات في أغلب الظن إلا التمثيل الرمزي لإخوة العشيرة البدائية، مثلما تمثّل الحشرات والهوام في رمزية الحلم الإخوة والأخوات (المنظور إليهم، بشيء من الاحتقار، على أنهم أولاد صغار). وفضلاً عن ذلك، نستطيع أن نتعرّف بسهولة في كل واحدة من المهام التي تتكلّم عنها الأسطورة والحكاية تمثيلاً رمزياً بديلاً للفعلة البطولية.

إذاً فالأسطورة هي سبيل الفرد إلى الانعتاق من السيكولوجيا الجمعية. ولا ريب في أن الأسطورة الأولى كانت من طبيعة سيكولوجية: إنها أسطورة البطل. أما الأسطورة المفسِّرة للطبيعة فلم ترَ النور في أرجح الظن إلا في زمن لاحق. غير أن الشاعر، الذي خطا هذه الخطوة كيما ينعتق بالخيال من الجمهور، يعرف، بحسب ملاحظة أخرى للسيد رانك، كيف يرجع إلى الحياة الواقعية. إذ تراه يمضي يميناً ويساراً ليروي للجمهور المآثر التي يعزوها خياله إلى البطل. وما هذا البطل، في واقع الأمر، إلا هو نفسه. هكذا يغوص في الواقع من جديد، رافعاً في الوقت ذاته سامعيه إلى مستوى خياله. غير أن السامعين، الذين يعرفون الشاعر، يعرفون أيضاً كيف يتماهون مع البطل الذي يشاطرونه موقفه، المفعم برغبات اشتهائية غير متحققة، إزاء الأب البدائي(٤).

ويبلغ كذب الأسطورة البطولية ذروته في تأليه البطل. ومن المحتمل أن يكون البطل المؤله سابقاً في الزمن للإله ـ الأب، وبشيراً برجوع الأب البدائي في صوره إله. وعليه، يكون التسلسل الزمني كالتالي: الإلهة ـ الأم، البطل، الإله ـ الأب.

٤ ـ انظر هانز ساكس: «**أحلام اليقظة الشائعة**»، خلاصة بحث مقدَّم إلى المؤتمر السادس للتحليل النفسي في لاهاي، ١٩٢٠، في **المجلة الدولية للتحليل النفسي**، ٦، ١٩٢٠.

ولكن فقط مع ارتفاع الأب البدائي، الذي لم تطوِه قط يد النسيان، إلى المرتبة الإلهية، تأخذ الألوهية القسمات التي لا نزال نعرفها لها إلى اليوم(٥).

ج ـ تكلمنا مراراً، في معرض هذا البحث، عن دوافع غريزية جنسية مباشرة ودوافع غريزية جنسية مكفوفة عن هدفها، وأملنا ألا يكون هذا التمييز قد أثار لدى القارئ اعتراضات كثيرة. غير أننا نعتقد أنه لن يكون من غير المجدي أن نرجع إليه ثانية مع بعض التفاصيل، حتى ولو جازفنا بأن نكرر ما كنا قلناه في مقاطع سابقة.

إن المثل الأول والأفضل على الدوافع الغريزية الجنسية المكفوفة عن هدفها يقدِّمه لنا تطور الليبيدو لدى الطفل. فجميع المشاعر التي تخالج الطفل إزاء الأشخاص المحبوبين الذين يحيطونه بعنايتهم تبقى قائمة كما هي في الرغبات التي بها يعبّر عن دوافعه الغريزية الجنسية. فالطفل يطلب من هؤلاء الأشخاص المحبوبين كل أشكال الحنوّ والمحبة التي يعرفها، فتراه يبغي تقبيلهم ولمسهم والنظر إليهم، ويثور فضوله لرؤية أعضائهم التناسلية ولمشاهدتهم وهم ينجزون وظائفهم التبرّزية الأكثر حميمية، ويعد بأن يتزوج أمه أو مربيته، مهما تكن الفكرة التي برأسه عن الزواج، ويمنّي نفسه بأن يستولد أباه ولداً... إلخ. ولا تدع لنا الملاحظة المباشرة والفحص التحليلي اللاحق للرسابات الطفلية من شك البتة بصدد الرابط الحميم الذي يقوم بين مشاعر الحنو والغيرة من جهة، والمقاصد الجنسية من الجهة الثانية، كما أنهما يبيّنان لنا مدى غلوّ الطفل في اتخاذه من الشخص الذي يحبه موضوعاً لجميع ميوله الجنسية غير المتحددة المركز بدقة بعد.

إن هذا الشكل الأول الذي يتلبّسه الحب لدى الطفل والذي يرتبط ارتباطاً وثيقاً بعقدة أوديب يتعرض، كما هو معلوم، من بداية مرحلة الكمون لكبت قامع. فلا يبقى منه بالتالي سوى تعلّق عاطفي، منسوج من الحنوّ الخالص، بالأشخاص أنفسهم، ولكن من دون أن يعود من المباح إطلاق نعت «الجنسي» على هذا التعلّق. ولا يلقى التحليل النفسي، الذي ينير أعماق الحياة النفسية، من مشقّة في أن يبيِّن أن الروابط الجنسية لسنوات الطفولة الأولى تظلّ موجودة،

---

٥ ـ اضطررنا، في هذا العرض المختصر، إلى صرف النظر عن المساندة التي كان يمكن أن تقدِّمها لنا المواد التي تتيحها الأسطورة والخرافة والحكاية وتاريخ العادات والأعراف.. إلخ.

ولكن في حالة مكبوتة، لاشعورية. وهو يأذن لنا بأن نتشجع فنجزم بأننا حيثما واجهنا عاطفة حانية، فإن هذه العاطفة لا تعدو أن تكون عاقبة لتعلق موضوعاني «شهواني» صرف بالشخص المذكور أو بصورته الرمزية Imago. ولا شك أنه لا بدّ من تمحيص خاص للتأكد مما إذا كان هذا الدفق الجنسي الأولي لا يزال قائماً بعد، في هذه الحالة المحددة أو تلك، في شكل مكبوت، أم أن معينه قد نضب بصورة نهائية. أو بتعبير أوضح وأجلى: إنه لمن الثابت أنه لا يزال موجوداً، كشكل وكإمكانية وأنه قابل في كل لحظة، عقب نكوص ما، للتنشيط ولإعادة التوظيف؛ وإنما المطلوب فقط أن نعرف ـ وهذا ليس على الدوام ممكناً ـ ما مدى فعاليته الراهنة. ويخلق بنا، بهذا الصدد، أن نتحاشى مصدرين للخطأ: خطر الاستهانة باللاشعور المكبوت، وخطر الجنوح إلى الحكم على الظاهرات السوية بالمعيار الذي نعتمده في الظاهرات الباتولوجية.

إن الروابط العاطفية، الحانية، تتبدّى لعلم النفس[٦]، الذي لا يستطيع أو لا يبغي النفاذ إلى أعماق ما جرى قمعه، وكأنها تعبّر عن دوافع غير ذات طابع جنسي، مع أنها تنبع من دوافع كان الجنس موضوعها[٧].

ومن حقنا أن نؤكّد أن الدوافع موضوع البحث قد حادت عن أهدافها الجنسية، وإن لم يكن سهلاً وصف هذا الانحراف عن الهدف طبقاً لمتطلبات الميتاسيكولوجيا. غير أنه يخلق بنا أن نذكر على كل حال أن هذه الدوافع المكفوفة من حيث الهدف تبقى مظللة بعض الشيء بالجنس: فحتى المؤمن ذو العواطف الحانية، وحتى الصديق المتدله يظلّ ينشد القرب الجسماني ومشاهدة الشخص المحبوب، ولو كان محبوباً محض محبة «بوليسية»[٨]. وبوسعنا، إذا

٦ ـ المقصود علم النفس التقليدي السابق على ظهور التحليل النفسي. «م».

٧ ـ إن المشاعر العدائية، التي لها بنية أكثر تعقيداً، لا تشكّل استثناء لهذه القاعدة.

٨ ـ نسبة إلى القديس بولس. والإحالة الضمنية هنا إلى رسالة بولس الأولى إلى أهالي كورنثوس، وفيها يقول عن المحبة: «إن كنت أتكلم بألسنة الناس والملائكة، وليس لي محبة، فقد صرتُ نحاساً يطنّ أو صنجاً يرنّ. وإن كانت لي نبوّة وأعلم جميع الأسرار وكل علم، وإن كان لي كل الإيمان حتى أنقل الجبال، ولكن ليس محبة، فلست شيئاً. المحبة لا تفرح بالإثم، بل تفرح بالحق. المحبة لا تسقط أبداً، وأما النبوّات فستبطل، والألسنة فستنهار، والعلم سيبطل». «م».

شئنا، أن نرى في هذا الانحراف عن الهدف بداية إسماء للدوافع الجنسية، أو أن نوسّع أكثر أيضاً حدود هذا الإسماء. ومن وجهة النظر الوظيفية تتمتع الدوافع الغريزية الجنسية المكفوفة عن الهدف بمزية كبيرة على الدوافع الغريزية الجنسية غير المكفوفة. فبالنظر إلى أنها غير قابلة لإشباع كامل، نراها تظهِر مقدرة أكبر على خلق روابط دائمة، بينما تتعرّض الدوافع الغريزية الجنسية المباشرة، بعد كل إشباع، لانخفاض كبير في المستوى؛ وفي الفترة الفاصلة بين انخفاض المستوى هذا وبين تراكم جديد لليبيدو الجنسي يمكن أن يتم استبدال موضوع التعلّق السابق بآخر. ومن المحتمل أن تتداخل الدوافع الغريزية المكفوفة مع الدوافع غير المكفوفة بنسب بالغة التفاوت، وأن تنقلب من جديد إلى دوافع غير مكفوفة، مع أنها في الأصل ناشئة عنها. ونحن نعلم مدى السهولة التي تتحوّل بها العلاقات العاطفية القائمة على أساس من الصداقة وعرفان الجميل والإعجاب، وبخاصة لدى النساء، إلى رغبات إيروسية: ومن أمثلة ذلك العلاقات بين المعلمين والتلميذات، وبين الفنانين والمعجبات والمتحمّسات. وولادة هذه الروابط العاطفية، غير القصدية البتة في البداية، تفتح مدخلاً إلى الاختيار الموضوعاني الجنسي (لنتذكر قولة موليير: أحببني ولو حباً باللغة اليونانية)[9]. وقد أوضح بفستر PFISTER في **ورع الكونت زنزندورف**[10]، من خلال مثال باهر، وغير منقطع النظير في أغلب الظن، مدى السهولة التي يتحوّل بها التعلق الديني الشديد إلى توق جنسي حارّ. ومن جهة أخرى، إن تحول الميول الجنسية المباشرة، المؤقتة في حدّ ذاتها، إلى تعلقات دائمة، إلى حنان محض، أمر دارج؛ وإنما على أساس هذا التحول يقوم إلى حدّ كبير تعضيد الزيجات المعقودة على أساس من حب مشبوب وتحويلها إلى زيجات دائمة.

٩ ـ بالفرنسية في النص، والشاهد من مسرحية موليير: **النساء العالمات**. «م».

١٠ ـ نيقولاوس لودفيك فون زنزندورف: نبيل ومترهب ألماني، مجدد رهبانية الإخوة المورافيين (١٧٠٠ ـ ١٧٦٠). وقد حاول أوسكار بفستر (١٨٧٣ ـ ١٩٥٦)، وهو قسّ من زوريخ، في كتابه عنه أن يربط «الهواجس الدينية بالإيروسية المنحرفة» (راجع فرويد: **مساهمة في تاريخ حركة التحليل النفسي**. «م».

ولن يدهشنا بطبيعة الحال أن نعلم أن الميول الجنسية المكفوفة تنجم عن ميول جنسية مباشرة، متى ما عرقلت عقبات خارجية أو داخلية تحقيق الأهداف الجنسية. والكبت الذي يتمّ أثناء مرحلة الكمون يشكّل واحدة من هذه العقبات الداخلية، أو التي صارت داخلية. أما فيما يتعلق بأبي العشيرة البدائية فقد سلّمنا بأن تزمّته كان يقسر جميع أبنائه على التعفّف الجنسي ويفرض عليهم تعلقات مكفوفة عن هدفها، بينما كان هذا الأب يحتفظ لنفسه وحده بحرية التمتع الجنسي وبالاستقلال عن كل تعلق وارتباط. وجميع الارتباطات التي يقوم على أساسها الجمهور تنبع من دوافع غريزية مكفوفة من حيث الهدف. لكننا بذلك نكون قد طرقنا موضوعاً جديداً، هو ذاك المتعلق بالعلاقات بين الدوافع الجنسية المباشرة وتشكيل الجمهور.

د ـ إن هذه الملاحظات الأخيرة تتيح لنا من الآن أن نستشفّ لماذا لا يمكن للميول الجنسية المباشرة أن تكون مؤاتية لتشكيل الجمهور. فصحيح أن تطور الأسرة مرّ بطور من العلاقات الجنسية الجماعية (الزواج الجماعي)، لكن كلما كان الحب الجنسي يتّشح بالمزيد من الأهمية بالنسبة إلى الفرد، وكلما كان هذا الفرد يزداد قابلية لأن يكون عاشقاً، كان يتعاظم النزوع أكثر فأكثر إلى تحديد الحب بشخصين ـ واحد لواحد[11] ـ بحسب ما توجبه في الظاهر طبيعة الهدف الجنسي بالذات. أما الميول إلى تعدّد الزوجات فلم يكن أمامها مناص من الاكتفاء باستبدال تعاقبي لموضوعٍ حبّيٍّ بآخر.

إن الشخصين اللذين يجتمعات بغية الإشباع الجنسي يشكّلان، بطلبهما للوحدة والانفراد، برهاناً حيّاً ضد الغريزة القطيعية، ضد العاطفة الجمعية. فكلما تعاظم حبهما، زاد اكتفاء واحدهما بالآخر. وتتجلى جهودهما للتملص من تأثير الجمع في شكل شعور بالخجل. والانفعالات الفائقة العنف، التي تثيرها الغيرة، تفيد في حماية الاختيار الموضوعاني الجنسي من الأذى الذي يمكن أن يلحق به من جراء علاقة جماعية. فقط في الحالات التي تتلاشى فيها المحبة، أي العامل

١١ ـ باللاتينية في النص: Una Cum Uno. «م».

الشخصي في العلاقة الحبّية، تلاشياً تاماً أمام العامل الجنسي، تغدو ممكنة العلاقات الحبِّية في حضور الآخرين، أو الأفعال الجنسية المتواقتة بين عدة أفراد، كما في حفلات التهتك الجماعية Orgies. ولكن من هنا بالذات يحدث نكوص نحو وضع سابق للعلاقات الجنسية، وضع لا يلعب فيه الحب بحصر المعنى أي دور، بالنظر إلى اعتبار جميع المواضيع الجنسية متكافئة القيمة، بمعنى مشابه لقول برنارد شو اللاذع: «أن يحب المرء فهذا معناه أن يبالغ إلى غير ما حدّ في الفارق بين امرأة وأخرى»[١٢].

إن العديد من الوقائع تبدو وكأنها تشهد على الظهور المتأخر للحبّ في العلاقات الجنسية بين الرجل والمرأة؛ وهذا يستتبع، إذا صحّ، أن التعارض بين الحب الجنسي والارتباط بالجماعة متأخر زمنياً هو الآخر. والحال أن من شأن هذا الافتراض أن يبدو، للوهلة الأولى، متناقضاً مع أسطورتنا عن الأسرة البدائية. أفليس حب الأمهات والأخوات هو الذي دفع بعصبة الإخوة إلى اغتيال الأب؟ أوَليس عسيراً أن نتصوّر هذا الحب في غير صورة حب جامع وبدائي، أي مزيج حميم من الحب الحاني والحب الشهواني؟ لكن لو تمعَّنا في الأمر لتبيَّن لنا، لا محالة، أن هذا الاعتراض ما هو في الحقيقة إلا توكيد. فمن جملة ردود الفعل التي أثارها اغتيال الأب جاء تأسيس الزواج الخارجي الطوطمي، أي تحظير كل اتصال جنسي بنساء الأسرة اللائي هن موضع حبٍّ حانٍ منذ الطفولة. هكذا يكون قد حدث انشقاق بين الجانب الحاني والجانب الجنسي في الحب المذكَّر، وهو الانشقاق الذي لا تزال نتائجه محسوسة إلى اليوم[١٣]. فبنتيجة هذا الزواج الخارجي، بات لزاماً على الرجل أن يشبع حاجاته الجنسية مع نساء أجنبيات لا يوحين إليه بأي شعور بالحب والحنو.

ليس ثمة من مكان في الجماهير الاصطناعية الكبرى، نظير الكنيسة والجيش، للمرأة بوصفها موضوعاً جنسياً. والعلاقات الحبّية بين الرجل والمرأة تبقى خارج

١٢ ـ الشاهد هنا من مسرحية جورج برنارد شو: **الميجور بربارا**. «م».

١٣ ـ انظر: «**حول أعمّ تخفيضات الحياة الحبّية**»، ١٩١٢، في **مجموعة الكتابات حول نظرية الأعصبة**، السلسلة ٤ (انظر ترجمتنا لهذا النص في **الحياة الجنسية** في المجلد ٤ من **المؤلفات شبه الكاملة**). «م».

هذه التنظيمات. وحتى في الجماهير المؤلَّفة من رجال ونساء لا تلعب الفروق الجنسية أي دور. ولا مجال للتساؤل هل الليبيدو، الذي يصون تلاحم الجماهير، هو من طبيعة جنسية مِثلية أو غيرية. فالجمهور لا يتمايز بحسب الجنس ولا يقيم، على الأخص، اعتباراً للأهداف المتحكّمة بالتنظيم التناسلي لليبيدو.

تحافظ الميول الجنسية المباشرة على طابع ما من الفردية، حتى لدى الفرد الذائب في الجمهور. وحينما تتخطى هذه الفردية درجة معينة، يتهدد التشكيل الجماعي بالانحلال. وللكنيسة الكاثوليكية أسبابها الوجيهة لإيصاء أتباعها بالعزوبة ولفرضها على كهنتها، لكن الحب كثيراً ما دفع حتى برجال الإكليروس إلى الخروج من الكنيسة. فحب المرأة يقطِّع الروابط الجماعية التي يخلقها العرق، ويسمو على الفروق القومية والهرميات الطبقية، ويسهم، بنتيجة ذلك، إسهاماً مرموقاً في تقدم الحضارة. ويبدو مؤكداً أن الحب الجنسي المِثلي يتوافق بسهولة أكبر مع الروابط الجماعية، وهذا حتى حيثما يأخذ شكل ميل جنسي مكفوف من حيث الهدف: وهذه واقعة لافتة للانتباه، لكننا لو شئنا تفسيرها لتجاوزنا إطار موضوعنا.

لقد بيَّن لنا التحليل النفسي للأعصبة أن أعراضها تنبع من ميول جنسية مباشرة، مكبوتة، وباقية على فعاليتها. وبوسعنا تكميل هذه الصيغة بإضافتنا القول إن هذه الأعراض يمكن أن تنبع أيضاً من ميول جنسية مكفوفة من حيث الهدف، لكنها مكفوفة على نحو غير كامل أو على نحو يتيح إمكانية العودة إلى الهدف الجنسي المكبوت. وهذا يفسّر أن العصاب يجعل المرء لااجتماعياً، ويحفر هوة بين الفرد المصاب به وبين التشكيلات الجماعية التي ينخرط عادة في عدادها. ويمكننا القول إن العصاب هو للجمهور عامل تحلُّل، مثله مثل الحب. ولهذا نرى على العكس من ذلك أنه كلما تظاهر ميلٌ شديد إلى تشكيل جماعي نتيجة لصدمة ما، خفت وطأة الأعصبة، وقد تختفي لأجل من الزمن. ولقد جرت على كل حال محاولات، وبحقٍّ، لاستخدام هذا التعارض بين العصاب والتشكيل الجماعي بهدف علاجي. وحتى من لا يأسف على زوال الأوهام الدينية في العالم المتحضّر الحديث سيعترف بأن هذه الأوهام كانت تشكل، ما دامت قوية

بما فيه الكفاية، أفضل حماية ضد الأعصبة لأولئك الذين يحيون تحت سلطانها. بل ليس من العسير أن نتعرّف في جميع أشكال الانتماء إلى شيع أو طوائف صوفية /دينية أو فلسفية/ روحانية تعبيراً عن حالات شفاء عرجاء من ضروب شتى من الأعصبة. وهذا كله يرتبط بالتعارض بين الميول الجنسية المباشرة والميول الجنسية المكفوفة عن هدفها.

إن العصابي، إذا ما تُرك وحده، يضطر إلى استبدال التشكيلات الجماعية الكبرى التي جرى استبعاده عنها بتشكيلات أعراضه المَرَضية. فيخلق لنفسه عالمه الخيالي الخاص، وديانته الخاصة، ونظامه الوهمي، مكرراً على هذا النحو إنشاء مؤسسات الإنسانية في مظهر مشوهً ينمّ عن مدى مساهمة الميول الجنسية المباشرة في هذا العمل(١٤).

هـ ـ ختاماً لنرسم، انطلاقاً من نظرية الليبيدو، صورة مقارنة لمختلف الحالات التي عُنينا بها هنا: الحالة الحبّية، النوام، التشكيل الجماعي، العُصاب.

إن **الحالة الحبّية** تقوم على أساس تعايش ميول جنسية مباشرة وميول جنسية مكفوفة من حيث الهدف، إذ يجذب الموضوع إليه شطراً من ليبيدو الأنا النرجسي. وهذه الحالة محدودة بالأنا والموضوع.

أما **النوام** فيشبه الحالة الحبّية من حيث انحداده هو الآخر بالأنا والموضوع، لكنه يرتكز بصورة رئيسية على ميول جنسية مكفوفة عن هدفها ويضع الموضوع موضع مثال الأنا.

وفي **التشكيل الجماعي** تتعرّض هذه السيرورة لتوسيع وتكبير؛ فالجمهور يشبه الحالة النوامية من حيث طبيعة الدوافع الغريزية التي تكفل له تلاحمه ومن حيث استبدال مثال الأنا بموضوع؛ لكن ينضاف في الجمهور إلى جميع هذه السمات تماهي كل فرد مع مجموع الآخرين، وهو التماهي الذي ربما أتاح إمكانيته، بدائياً، التماثل في الموقف من الموضوع.

وهاتان الحالتان الأخيرتان، النوام والتشكيل الجماعي، هما من المخلفات

١٤ ـ انظر: **الطوطم والحرام**، الفصل الثاني (الخاتمة): «التابو والازدواجية الوجدانية».

الموروثة عن التكوين النسالي PHYLOGENIE لليبيدو البشري، إذ يبقى النوام على قيد الوجود في شكل استعداد مسبق، والجمهور في شكل بقيا مباشرة. ومن شأن حلول الميول الجنسية المكفوفة عن الهدف في هاتين الحالتين محل الميول الجنسية المباشرة أن ييسّر الانفصال بين الأنا ومثال الأنا، وهو الانفصال الذي كان قد بدأ مع الحالة الحبّية.

ويفترق **العصاب** عن هذه السلسلة. إنه يرتكز، هو الآخر، على إحدى خصائص تطور الليبيدو البشري، على ما يمكن أن نسميه بالتمفصل المزدوج للوظيفة الجنسية المباشرة، من جراء توقفها عن التطور في مرحلة الكمون[١٥]. ويتقاسم العصاب، بحكم ذلك، مع النوام والتشكيل الجماعي الطابعَ النكوصي العديم الوجود في الحالة الحبّية. وهو يحدث كلما تعذّر أن يتمّ الانتقال بنجاح تام من الدوافع الغريزية الجنسية المباشرة إلى دوافع غريزية جنسية مكفوفة من حيث الهدف. ويناظره **صراع** بين الدوافع التي أنجزت هذا التطور بعد أن امتصّها الأنا وتمثّلها، وبين كسور أو أجزاء من هذه الدوافع ذاتها انبثقت من اللاشعور المكبوت ـ مثلها في ذلك مثل غيرها من المشاعر والرغبات المكبوتة كبتاً تاماً ـ وراحت تطالب بإشباع مباشر. وللعصاب مضمون فائق الغنى، لأنه يشمل، من جهة أولى، جميع العلاقات الممكنة بين الأنا والموضوع، سواء تلك التي بقي فيها الموضوع محافَظاً عليه أم تلك التي جرى فيها التخلّي عنه أو إفساح مكان له في الأنا نفسه، ومن الجهة الأخرى العلاقات الناشئة عن المنازعات بين الأنا ومثال الأنا.

١٥ ـ انظر: **نظرية الجنسية**، الطبعة الخامسة، ١٩٢٠، ص ٩٤ (انظر: **ثلاثة مباحث في النظرية الجنسية**، في المجلد ٤ من **المؤلفات شبه الكاملة**) «م».

تأملات راهنة

حول الحرب والموت

ونصوص أخرى

تقديم

كتب فرويد هذا النص ونشره في مجلة **إيماغو** عام ١٩١٥، وذلك بعد فترة وجيزة من اندلاع الحرب العالمية الأولى التي كانت في حينه أضرى حرب عرفها البشر في تاريخهم قط.

وقد اعتمدنا في ترجمة هذا النص، الذي لم يسبق لنا نشره بالعربية، على الترجمة الفرنسية الصادرة عن منشورات بايو عام ١٩٨١ بقلم كل من بيير كوتيه وأندريه بورغينيون وأليس شرقي. ثم راجعنا ترجمتنا على ضوء الترجمة الجديدة الصادرة عام ٢٠٠٤ عن المنشورات الجامعية الفرنسية في المجلد الثالث عشر من أعمال فرويد الكاملة.

ج. ط

تأملات راهنة حول الحرب والموت

(١)

الحرب تقشع أوهامنا

لسنا نستطيع، ونحن مـأخوذون في دوامة زمن الحرب هذا ومفتقرون إلى المعلومات الكافية التي لا تأتينا أصلاً إلا من طرف واحد، وبدون أن تتاح لنا الفرصة للوقوف على مسافة ما من التغييرات الكبيرة التي حدثت مؤخراً أو هي في سبيلها إلى الحدوث، وبدون أن يكون لنا منفذ إلى المستقبل الذي هو قيد الصنع اليوم، لسنا نستطيع أن ندرك ما الدلالة الفعلية للإثارات التي تحاصرنا من كل صوب وما القيمة التي ينبغي أن نعطيها للأحكام التي نطلقها.

ويتراءى لنا أنه لم يسبق قط لحدث ما أن دمّر مثل هذا القدر الهائل من التراث الثمين المشترك بين الإنسانية قاطبة، وأحدث مثل ما أحدثه من بلبلة في العقول الأكثر صحوة، وخفض إلى أدنى الحضيض ما كان سامق الارتفاع. بل إن العلم نفسه قد فقد نزاهته وتجرّده الرصين عن الغرض. فالعاملون في خدمته لم يعد لهم من همّ، وقد تقرَّحت أنفسهم إلى أقصى درجة، سوى السعي إلى أن يستحصلوا منه على أسلحة تتيح لهم بدورهم أن يسهموا في المعركة ضد العدو. فالعالِم الأنثروبولوجي يسعى إلى أن يثبت أن الخصم ينتمي إلى عرق أدنى ومنحطّ. والعالِم النفسي يشخِّص لدى هذا الخصم عينه اضطرابات عقلية ونفسية. ولكن من المحتمل أننا نحن أنفسنا نستشعر مساوئ عصرنا هذا على نحو مبالغ فيه إلى حدّ يتعذر معه علينا أن نقارن بينها وبين مساوئ عصور أخرى ما تسنى لنا أن نعيشها وما لحق بنا من أذاها شيء. إن الفرد، الذي ما صار هو نفسه محارباً ولم يتحول إلى دولاب لامتناهي الصغر في آلة الحرب الضخمة، يشعر بالضياع والتيه وبالعجز عن أي أداء. والأرجح، فيما أعتقد، أنه سيرحِّب في هذه الحال بأي بادرة من شأنها أن تسهِّل عليه أن يتعرَّف إلى نفسه وإلى

أفكاره ومشاعره في دهاليز عالمه الداخلي. ومن جملة العوامل المسؤولة عن البؤس النفسي لأولئك الذين يعيشون بعيداً عن جبهة الحرب والذين يلقون مشقة كبيرة في مقاومته والتحكم به ثمة عاملان أودّ أن أسلّط عليهما الضوء وأعالجهما هنا: انقشاع الأوهام الذي تمخضَّت عنه هذه الحرب والموقف الجديد الذي تفرضه علينا، مثلها هنا مثل سائر الحروب، تجاه الموت.

حين أتكلم عن انقشاع الوهم فليس يعسر على كائن من كان أن يفهم ما أعنيه. وبدون أن تكون بالمرء حاجة إلى أن يكون رسولاً من رسل الرحمة، ومع الاعتراف بالضرورة البيولوجية والسيكولوجية للمعاناة والتألم في اقتصاد الحياة البشرية، فليس له أن يمتنع عن إدانة الحرب في وسائلها وغاياتها جميعاً وعن الصبوّ إلى توقف عجلة الحروب قاطبة. صحيح أنه قد يقول قائل إن الحروب لا يمكن أن تتوقف ما دامت الشعوب تحيا في شروط وجود متفاوتة أشدّ التفاوت، وما دامت تختلف ذلك الاختلاف الجذري في تقييم القيم ذات الصلة بالحياة الفردية، وما دامت الأحقاد التي تفرّق بينها تتغذى بقوى غريزية على مثل تلك الشدة والتجذر داخل النفس البشرية. وبناء على ذلك، فقد ألفنا الفكرة القائلة بحتمية اندلاع الحروب، على مدى سنوات وسنوات بعد، بين الشعوب البدائية والشعوب المتمدينة، كما بين الأعراق التي يفصل بينها حاجز اللون، بله بين بعض الشعوب الأوروبية الصغيرة التي لم يقيَّض لها أن تتقدم، أو التي نكصت إلى الوراء. ولكن كان لنا أيضاً أن نجرؤ على الأمل بمسار آخر. فقد توقعنا من الأمم الكبيرة المنتمية إلى العرق الأبيض والسائدة على العالم، والتي على عاتقها تقع مهمة قيادة الجنس البشري، والتي كنا نعلم أنها معنية بالذود عن بعض المصالح المشتركة للعالم قاطبة، والتي ندين لها بالتقدم التقني الذي أتاح لها أن تسيطر على الطبيعة، كما بالقيم الحضارية الفنية والعلمية، أقول: من هذه الشعوب حصراً كنا نأمل أن نهتدي إلى طريقة أخرى غير الحرب في تسوية خلافاتها ومنازعاتها على المصالح. فكل أمة من هذه الأمم كانت استحدثت لكل فرد من الأفراد الذين تتألف منهم معايير أخلاقية عالية ألزمته بالتقيّد بها في مسلكه في الحياة إذا كان يحرص على أخذ حصّته من خيرات الحضارة

المشتركة. وقد كانت هذه المتطلبات، الصارمة كل الصرامة في غالب من الأحيان، تقتضي منه الشيء الكثير: مجهوداً كبيراً للحدّ من رغباته وللعزوف عن العديد من إشباعاته الغريزية. وقد كان محظوراً عليه، في المقام الأول، أن يستغلّ المزايا الخارقة التي يوفرّها له اللجوء إلى الكذب والخداع في التنافس مع أقرانه. فالدولة المتمدينة تعتبر التقيّد بتلك المعايير الأخلاقية أساس وجودها، وتتدخل بمنتهى الصرامة فيما لو اجترأ أحدهم على انتهاكها، وتنظر بعين الغضب في الغالب إلى كل من تحدَّثه نفسه بإخضاعها للتمحيص النقدي. وعليه، كان لنا أن نفترض أنه عاقد العزم هو نفسه على احترامها، وأنه لا يدخل في نيّته في حال من الأحوال أن يأتي أمراً إدّاً حيالها، وإلا يكون قد نفى بنفسه أسس وجوده بالذات. وأخيراً، كان بوسعنا أن نفترض أنه لا يزال ثمة وجود في حضن تلك الأمم الكبيرة المتمدينة لرسابات إثنية، غير مرغوب فيها على العموم من قبل سائر السكان، ولم يُسمح لها بالتالي إلا على مضض وكراهة بالمشاركة، ولو بصورة جزئية، في المجهود الحضاري المشترك مع أنها كانت دللت على كفاءة كافية للاضطلاع بمثل هذه المهمة. غير أنه كان مباحاً لنا، بالمقابل، أن نتكهن بأن الشعوب الكبيرة قد اكتسبت وعياً كافياً بما يجمع بينها وتسامحاً كافياً أيضاً تجاه ما يفرِّق بينها بحيث لا تعود إلى الخلط، على نحو ما كان معمولاً به العصور الكلاسيكية القديمة، بين «الغريب» و «العدو».

وإنما عن ثقة بذلك الاتحاد بين الشعوب المتمدينة بادر أفراد لا يحصى لهم عدّ إلى هجر مقام سكناهم في أوطانهم ليرتحلوا للإقامة في بلد من البلدان الأجنبية وليربطوا وجودهم بالعلاقات التي تعقدها فيما بينها الشعوب الصديقة. أما ذاك الذي لم تجبره تكاليف الحياة على البقاء أسير مكانه فقد كان بوسعه أن يتمتع بفوائد العديد من البلدان المتمدينة ومحاسنها بحيث يتاح له أن يصطنع لنفسه وطناً أكبر وأوسع، يكون في وسعه أن يتنقَّل فيه بدون أن يصطدم بعقبات وبدون أن يثير شكوكاً، وأن يتمتع بالتالي بالبحر الأزرق والبحر الرمادي(١)، ببهاء القمم الثلجية وجمال السهول الخضر، بسحر الغابة الشمالية وروعة النبات المتوسطي،

١ ـ كناية عن البحر الأبيض المتوسط والمحيط الأطلسي. «م».

بالمشاعر التي تثيرها في نفسه المشاهد التي ترتسم في أديمها ذكريات تاريخية كبرى وبهدوء الطبيعة البكر وسكينتها. إن هذا الوطن الجديد كان بالنسبة إليه متحفاً أيضاً، مليئاً بجميع الكنوز التي أبدعها فنانو البشرية الحضارية وأورثوها لمن بعدهم منذ قرون متعاقبة. وكان في وسعه، وهو يجوب في هذا المتحف من قاعة إلى أخرى، أن يعاين ويتعرّف بغير ما تحيُّز تنوّع أنماط الكمال التي أنتجها تمازج الأجناس والمسارُ التاريخي وخصوصيةُ الأرض/الأم لدى شركائه الجدد في الوطن. هنا كانت طاقةٌ جامدة وعادمة المرونة قد تطورت إلى أعلى درجة، وهناك رأى النور فن تجميل الحياة، وفي مكان آخر أيضاً تطور معنى النظام والقانون، وتبلورت هذه أو تلك من الصفات التي جعلت من الإنسان سيد الأرض.

لا ننسيَن أيضاً أن كل مواطن من مواطني عالم الحضارة قد خلق لنفسه «بارناساً» و«مدرسة أثينية» خاصة به(٢). ومن بين سائر المفكرين والشعراء والفنانين من الأمم كافة اختار أولئك الذين افترض أنه مدين لهم بخير ما بات متاحاً له من متعة الحياة ومن فهم لها، والذين ربط بينهم، من خلال ما يعتمل في نفسه من مشاعر التبجيل، وبين الخالدين من الأقدمين كما بين الأساتذة المألوفين لديه ممن يتكلمون بلغته ذاتها.

ولم يكن أحد من أولئك الرجال العظام يبدو له غريباً لمجرد أنه كان تحدث بلغة أخرى، سواء منهم ذلك المستكشف الفذّ للأهواء البشرية، أو ذلك العابد المتولِّه بالجمال، أو ذاك النبي المنذر بالعنف أو الساخر اللاذع اللسان؛ ومع ذلك ما أنحى على نفسه باللائمة قط بتهمة الارتداد عن أمته وعن لغته الأم الحبيبة إلى نفسه.

ولقد كان يتفق أن ترتفع بين وقت وآخر أصوات تفسد عليه صفو استمتاعه

٢ ـ بارناس: جبل في اليونان كان مكرساً لعبادة إله الشعراء أبولون، وقد غدا رمزاً لمقام الشعراء، ومن هنا وقع الاختيار عليه ليكون اسماً للحركة الشعرية الفرنسية التي رأت النور في القرن التاسع عشر والتي كان شعارها: «فن الشعر للشعر» رداً على من كانوا يطالبون الشعراء بالالتزام الاجتماعي والسياسي. وقد كان للمدرسة البارناسية تأثيرها على كبار شعراء فرنسا من أمثال بودلير وفرلين.

أما «مدرسة أثينا» فهي جدارية فسيفسائية ضخمة اشتغلها رافائيل لحساب الفاتيكان في الأعوام ١٥٠٨ ـ ١٥١٢، وهي تصوِّر ثماني وخمسين شخصية من كبار ممثلي الفكر البشري بدءاً بسقراط وأفلاطون وأرسطو وانتهاء بابن رشد ورافائيل نفسه. «م».

هذا بعشرة الحضارة، زاعمة أن الحروب محتومة ولا سبيل إلى تحاشيها حتى بين المتزاملين في الحضارة، وذلك من جراء الفوارق والخلافات الضاربة في القدم. ولقد أبينا في حينه أن نصدِّق تلك الأصوات؛ ولكن إذا كانت مثل تلك الحرب محتومة حقاً فكيف كان لنا أن نتصورها؟ بلى، لقد كان لنا أن نحسب أنها ستكون فرصة ليدلل بنو الإنسان على مدى التقدم في شعورهم الجماعي الذي يربط بينهم منذ أن أعلن نواب الأمفكتيونات اليونانية[٣] حظر تدمير أية مدينة تنتمي إلى الاتحاد، وحظر إتلاف كروم زيتونها أو قطع موارد المياه عنها. أو أنها ستكون بمثابة هدنة في حرب فروسية تقتصر على إعلان انتصار أحد الطرفين المتنازعين، وتتحاشى بقدر الإمكان إنزال آلام كبيرة ليس من شأنها أن تسهم بأي قسط في تقرير نتيجة الحرب، مع إعطاء الحصانة للجريح المكره على ترك القتال وللطبيب وللممرض اللذين يعملان على تضميد جراحه. وهذا، بطبيعة الحال، مع إيلاء أقصى المراعاة للفئات غير المقاتلة من السكان وللنساء اللواتي يبقين في منأى عن مهنة الحرب وللأطفال الذين متى ما شبّوا عن الطوق وصاروا في سن الرشد غدوا أصدقاء بعضهم بعضاً ومتعاونين فيما بينهم من كلا الطرفين. وهذا فضلاً عن المحافظة على المشاريع والمؤسسات الدولية التي كانت تجسّدت فيها وحدة الحضارة في زمن السلم.

وبديهي أن حرباً كتلك ما كان لها ألا تكون أيضاً مصدراً لأهوال ولمحن يصعب تحملها، ولكن ما كان لها أيضاً أن توقف تطور علاقات أخلاقية بين تلك الوحدات الكبيرة من البشر كما تتمثل بالشعوب والدول.

ولكن ها هي ذي الحرب، التي ما كنا نريد أن نصدقها، تندلع وتجلب معها... انقشاع الوهم. حرب ليست أكثر دموية وأشدّ تدميراً من كل الحروب السابقة بسبب التفنن المتعاظم في الأسحلة الهجومية والدفاعية فحسب، ولكنها لا تقلّ أيضاً قسوة ووحشية وشراسة عما سبقها من الحروب. ولقد وضعت نفسها فوق جميع القيود التي جرت العادة على الالتزام بها في زمن السلم والتي

٣ ـ الأمفكتيون: هيئة تمثيلية عن سكان المدن المتجاورة في اليونان القديمة كانت تجتمع في المعابد للحؤول دون نشوب الحروب فيما بينها. «م».

يطلق عليها اسم حقّ الشعوب، وتجاهلت حقوق الجرحى والأطباء والفارق الواجب أخذه بعين الاعتبار بين القسم المحارب والقسم غير المحارب من السكان وحرمة الملكية الخاصة. فهي تدمر بغضب أعمى كل ما يعترض سبيلها كما لو أنه لن يعود هناك بعدها بشر ولا مستقبل ولا سلم. وهي تمزق شرّ تمزيق جميع الأواصر التي كانت تجمع بين الشعوب المتصارعة وتهدد بأن تخلِّف وراءها حقداً وضغينة لن يسمحا لأمد طويل من الزمن لتلك الأواصر بالانعقاد ثانية.

كذلك فقد كشفت هذه الحرب عن ظاهرة يعزّ تصورها: انحسار في التعارف والتفاهم بين الشعوب المتحضرة إلى حدّ بات واحدها ينقلب على الآخر وملؤه الحقد والكراهية. بل أدهى من ذلك، فإن واحدة من كبرى أمم الحضارة[٤] غدت اليوم مكروهة إلى حدٍّ لم يعد مستبعداً معه احتمال المجازفة بحذفها من لائحة الأسرة البشرية المتحضرة بوصفها «همجية»، وهذا على الرغم من عظيم مساهماتها التي دللت بها على انتمائها إليها. وإننا لنحيا على أمل أن يأتي التاريخ، فيما إذا قُيِّض له أن يكتب بتجرُّد، بالدليل على أن هذه الأمة على وجه التحديد ـ الأمة التي بلغتها نكتب والتي في سبيل انتصارها يحارب أعزاء لنا ـ هي التي كانت الأقل تعدياً على قوانين الحضارة الإنسانية. ولكن من يحقّ له في زمن كهذا أن ينصِّب نفسه قاضياً ليحكم في قضيته الخاصة؟

إن الشعوب تمثِّلها إجمالاً الدول التي تكوِّنها هذه الشعوب نفسها، والدول تمثِّلها الحكومات التي تقودها، وكل من ينتمي إلى أمة من الأمم يمكنه أن يلاحظ، باستفظاع، أن ما يجري في هذه الحرب هو عين ما كان حدس به حدساً غامضاً في زمن السلم، وهو أن الدولة إذا كانت تمنع الفرد من اللجوء إلى البغي والجور فما ذلك لأنها تريد أن تلغيهما، وإنما لأنها تريد أن تحتكر اللجوء إليهما على نحو ما تحتكر الملح والتبغ. إن الدولة التي تخوض حرباً تبيح لنفسها كل ضروب الظلم وكل أشكال العنف الذي لو أتى الفرد قدراً طفيفاً منه للحقه الخزي والشنان. ولا تتردد الدولة في أن تلجأ، في مواجهة العدو، ليس فقط إلى الخداع

٤ ـ المقصود بها طبعاً النمسا. «م».

المباح، بل كذلك إلى الكذب الأشِر والمقصود، وهذا إلى حدّ يتعدى كل ما جرى في حروب آنفة. إن الدولة تفرض على المواطنين الحدّ الأقصى من الطاعة ومن التضحيات، ولكنها تعاملهم كقُصَّر، فتخفي عنهم الحقيقة وتُخضع جميع الاتصالات وجميع أشكال التعبير عن الرأي لرقابة تجرِّد الناس، المحبطين أصلاً كل الإحباط فكرياً، من أية قدرة على المقاومة في مواجهة وضع صعب أو كارثة جديدة. وهي تحلّ نفسها من كل المعاهدات ومن جميع الاتفاقيات التي تربطها بغيرها من الدول، وتعترف بلا مخافة بشراستها وضراوتها وظمأها إلى القوة، مطالبةً الفرد بأن يؤيد ويبارك لها ما تفعله باسم الوطنية.

ألا لا يعلُ هنا صوت أحدهم ليقول لنا إن الدولة لا تستطيع أن تتخلى عن اللجوء إلى العسف والجور، لأنها لو عزفت عن ذلك لوضعت نفسها في موضع الدونية. فالتقيُّد بالقواعد الأخلاقية والعزوف عن الممارسة الفظة والعنيفة للقوة هو في العموم أمر يعود بالخسارة على الفرد أيضاً، والدولة لا تدلل إلا في أحوال نادرة على القدرة على تعويضه عن التضحية التي تطالبه بها. أضف إلى ذلك أنه ليس لنا أن تأخذنا الدهشة إذا ما لاحظنا أن تراخي العلاقات الأخلاقية بين الفرديات الجماعية الكبيرة التي تتألف منها الإنسانية لا مناص من أن تكون له انعكاساته على أخلاقية الفرد المفرد: ذلك أن ضميرنا ليس ذلك الحَـكَم الذي لا تلين له قناة على نحو ما يصفه لنا الكتّاب الأخلاقيون؛ إذ إنه في أصوله محض «حَصَر اجتماعي»، لا أكثر. وحيثما غاب الحساب واللوم من طرف الجماعة توقف أيضاً قمع الشهوات الدنيئة واقترف بنو البشر من أفعال القسوة والمكر والخيانة والهمجية ما كان يُعتقد اقترافه بحكم المستحيل بدالة المستوى الذي ارتقوا إليه من الحضارة.

على هذا النحو قد يراود مواطن العالم المتحضر الذي تكلمنا عنه أعلاه شعور بالحيرة والضياع في عالم بات بالنسبة إليه غريباً بعد الدمار الذي حاق بوطنه الكبير والخراب الذي عصف بالأملاك العامة والإذلال الذي طال شركاءه في الوطن المنقسمين على أنفسهم.

بيد أن خيبته هذه تستدعي من قبلنا بعض ملاحظات نقدية. فهي، والحق

يقال، ليس لها ما يبررها، إذ إنها لا تعدو أن تكون انقشاعاً لوهم. والأوهام من شأنها أن تفيدنا بقدر ما توفِّر علينا مشاعر الكدر وتحرِّك فينا مشاعر الرضى. ومن ثم لا مناص لنا من أن نسلِّم بأنها قد تصادم ذات يوم الواقع، وخير ما نفعله في هذه الحال هو أن نقبل بلا شكوى ولا تذمر بتحطمها من جراء ذلك الصدام.

والحال أن هذه الحرب قد قشعت ما كان يساورنا من أوهام لسببين: أولاً الطابع اللاأخلاقي لسلوك الدول إزاء جيرانها مع أنها تنصِّب من نفسها حارسة على المعايير الأخلاقية في الداخل، وثانياً فظاظة السلوك وشراسته من جانب الأفراد على نحو ما كان لنا أن نتوقع صدورهما عمن يعتبرون أنفسهم ممثلين لأرقى أشكال الحضارة الإنسانية.

ولنبدأ بهذه النقطة الأخيرة ولنحاول أن نعبِّر في صيغة واحدة دقيقة وموجزة عن التصور الذي نريد إخضاعه لفحص نقدي. وبالفعل، كيف يتمّ في العادة تصور المسار الذي بفضله يرقى الفرد إلى درجة عليا من الأخلاقية؟ إن الجواب الأول هو ذاك الذي يؤكد ما يلي: إن الإنسان يولد نبيلاً وطيباً. ولكن هذا جواب عديم القيمة، ولا حاجة بنا إلى أن نتوقف عنده هنا. أما الجواب الثاني فيسلِّم بأن المسألة بالضرورة مسألة تطور، وبمقتضاها، وتحت تأثير التربية والسياق الحضاري، تُستأصل بالتدرج نوازع الشر لتحلّ محلها نوازع الخير. ولكن إذا كان هذا هو فعلاً واقع الحال فكيف لنا ألا نُدهش ونحن نعاين ما تحرزه النوازع الشريرة من نجاح في انتزاع الغلبة من جديد ومن قدرة على التظاهر بمنتهى الحدّة والعنف؟

إن هذا الجواب الثاني ينطوي بدوره على دعوى لا نجد بداً من التصدي لدحضها. ذلك أن النوازع الشريرة لا تختفي ولا تستأصل أبداً. والأبحاث التحليلية النفسية تدلّ، على العكس، أن الشطر الأكثر صميمية وعمقاً في الإنسان يتألف من نوازع غريزية ذات طبيعة أولية، وأن هذه الحاثات متماثلة لدى الناس قاطبة، وأنها تنزع إلى إشباع حاجات بدائية محددة. وهذه النوازع ليست بحدّ ذاتها خيِّرة ولا شريرة. وإنما نحن الذين نصنِّفها، هي وتظاهراتها، في هذه الخانة أو تلك تبعاً لعلاقاتها بحاجات المجتمع البشري ومتطلباته. ومن المسلِّم به

أن جميع النوازع التي يشجبها المجتمع بوصفها شريرة (النوازع الأنانية والعدوانية مثلاً) تؤلف جزءاً من تلك الحاثات والنوازع البدائية.

إن هذه الحاثات والنوازع البدائية تخضع لتطور طويل الأمد قبل أن تشقّ طريقها إلى التظاهر العلني لدى الإنسان الراشد. فهي تخضع لضروب من الكفّ، وتوجّه نحو أهداف مغايرة ومجالات مباينة، وينصهر بعضها مع بعضها الآخر، وتغيِّر مواضيعها، وتنقلب جزئياً على الشخص الحامل لها. وقد توحي لنا بعض التشكيلات الارتجاعية التي نردّ بها على بعض الدوافع الغريزية بحدوث تغيُّر في مضمون هذه الدوافع كما لو أن الأنانية انقلبت إلى غيرية، والقسوة إلى شفقة. ومما يشجع هذه التشكيلات الارتجاعية أن بعض النوازع الغريزية تتظاهر من البداية تقريباً في شكل أزواج من الأضداد ـ وهذه ظاهرة لافتة فعلاً للنظر وغريبة عن الوعي الشعبي وعليها نطلق اسم «الازدواجية الوجدانية»[٥]. ولعل أسهل ما يمكن لنا أن نلاحظه وندركه بالفكر هو أن النزوع إلى الحب بقوة والنزوع إلى الكره بقوة غالباً ما يجتمعان لدى الشخص نفسه. ويضيف التحليل النفسي إلى هذا أنه لا يندر أن يتخذ هذان النزوعان العاطفيان المتعارضان الشخص ذاته موضوعاً لهما.

وإنما بعد أن يتمّ التغلب على مثل هذا التقلّب في «النوازع الغريزية» ينبثق ما يسمى بالطبع لدى الإنسان، هذا الطبع الذي لا يمكن تصنيفه، كما هو معروف، بواسطة محض طباق من الأوصاف مثل «طيّب» و«شرير». فالإنسان نادراً ما يكون «طيِّباً» كل الطيبة أو «شريراً» كل الشر، أو «طيِّباً» في هذا الظرف و«شريراً» في ظرف آخر. وقد أبانت لنا التجربة عن واقعة لافتة للنظر: فكثيراً ما يكون الوجود المسبق لدى الطفل لنوازع شريرة عاتية هو الشرط الأول لتوجّه الراشد مستقبلاً نحو «الطيبة». والأطفال الذين يدللون على أنانية كبيرة في أول عمرهم قد يغدون هم المواطنين الأكثر نزوعاً إلى الإحسان والأكثر استعداداً لتحمُّل التضحيات. والغالبية الكبيرة من دعاة الرحمة ورسل الإحسان والمحبة وحماة

---

٥ ـ هذا مصطلح يقرّ فرويد بمديونيته به للطبيب النفسي السويسري يوجين بلولر (١٨٥٧ ـ ١٩٣٩) الذي اعتبر الازدواجية الوجدانية أهم أعراض الهستيريا. «م».

الحيوانات غالباً ما يكونون دللوا في طفولتهم على منزع سادي وعلى قسوة مفرطة في معاملة الحيوانات.

إن تحوُّل النوازع «الشريرة» هو من نتاج عاملين فاعلين في اتجاه واحد، أحدهما داخلي وثانيهما خارجي. ويتجلى العامل الداخلي من خلال التأثير الذي تمارسه على النوازع الشريرة (أو فلنقل، إذا شئنا، النوازع الأنانية) الطاقةُ الإيروسية أو الحاجة التي تساور الإنسان إلى الحبّ (بأوسع معاني الكلمة). ومع انضمام هذه المقوِّمات **الإيروسية** تتحول النوازع الأنانية إلى نوازع **اجتماعية**. فالإنسان لا يلبث أن يدرك أن كونه محبوباً هو مزية يمكنه بل يتوجَّب عليه أن يضحِّي في سبيلها بمزايا أخرى عديدة. أما العامل الخارجي فيتمثل بالضغط الذي تمارسه التربية التي تجعل من نفسها ناطقة بلسان مطالب البيئة الحضارية والتي تخلي مكانها لاحقاً للتدخل المباشر لهذه البيئة نفسها. والحق أن الحضارة ما أمكن لها أن ترى النور وأن تتطور وتتقدم إلا بفضل العزوف عن إشباع بعض الحاجات، وهي تتطلب من كل قادم جديد أن يعزف بدوره عن مثل ذلك الإشباع. وفي مجرى حياة الفرد المفرد يحدث تحول متواصل للإكراه الخارجي إلى إكراه داخلي. ومن جراء التأثير المتواصل للبيئة الحضارية يتحول عدد أكبر فأكبر باستمرار من النوازع الأنانية إلى نوازع اجتماعية بفضل الإمدادات الإيروسية. ويمكننا أخيراً أن نسلِّم بأن كل إكراه داخلي شفّ عن مفعوله في مسار تطور الإنسان لم يكن في الأصل، أي في مجرى **تاريخ الإنسانية**، سوى إكراه خارجي. فمن يولد اليوم من بني الإنسان يحمل معه إلى العالم استعداداً مسبقاً ـ عن طريق الوراثة ـ لتحويل النوازع الأنانية إلى نوازع اجتماعية، وهو استعداد ينجز بنجاح هذا التحويل من خلال الاستجابة لمحرِّضات طفيفة في غالب الأحيان. بيد أن ثمة نوازع أخرى يطرأ عليها مثل ذلك التحول، لا بفضل استعداد وراثي، بل تحت ضغط عوامل خارجية. وعلى هذا النحو يخضع الفرد ليس فقط لتأثير بيئته الحضارية المعاصرة، بل أيضاً لتأثير الوسط الذي كان عاش فيه أسلافه.

وبإطلاقنا اسم **القابلية للتكيُّف الحضاري** على القدرة المتاحة للإنسان لتحويل

نوازعه الأنانية تحت تأثير العوامل الإيروسية، يسعنا القول إن هذه القابلية تتألف من عنصرين، أحدهما فطري والآخر يُكتسب في مجرى الحياة، وإن العلاقات بين هذين العنصرين، كما بين كل عنصر منهما وبين النوازع التي لم يطرأ عليها مثل ذلك التحويل الإيروسي/الاجتماعي، متنوعة للغاية.

إننا نميل، بصورة عامة، إلى أن نعزو قيمة مغالى فيها إلى ما هو فطري في النزوع إلى الحياة المتحضرة، كما أننا نجازف بالمغالاة في مدى القابلية للتكيُّف الحضاري في حال بقاء الحياة الغريزية على بدائيتها، أي أننا ننزع إلى أن نتصوَّر البشر «أفضل» مما هم عليه في الواقع. وفي الحقيقة، ثمة عامل آخر بعد يشوِّش علينا حكمنا ويحدو بنا إلى أن نكون متفائلين أكثر مما ينبغي.

إن النوازع الغريزية لدى غيرنا من الناس لا تقع بطبيعة الحال تحت إدراكنا المباشر. فنحن إنما نستنتجها من أفعالهم ومن سلوكهم بربطنا إياها **بدوافع** يكمن مصدرها في حياتهم الغريزية. بيد أن استنتاجنا هذا يكون بالضرورة مغلوطاً في عدد كبير من الحالات. فالأفعال عينها، التي نحكم عليها بأنها «صالحة» عندما ننظر إليها من زاوية الحياة المتحضرة، يمكن أن تكون قد تولدت تارة عن دوافع «نبيلة» وأخرى عن دوافع غير نبيلة. والمنظِّرون الأخلاقيون لا يطلقون صفة الصلاح إلا على الأعمال التي تعبِّر عن نوازع غريزية صالحة ويرفضون إطلاق هذه الصفة على الأعمال التي لا تلبي هذا الشرط. لكن المجتمع، الذي لا تقوده سوى الاعتبارات العملية، لا يولي هذا التمييز اهتماماً البتة، بل يكفيه أن يتقيَّد الإنسان في مسلكه وأفعاله بمقتضيات الحياة المتحضرة بدون أن يولي دوافعه اعتباراً.

لقد رأينا أن **الإكراه الخارجي** الذي تمارسه التربية والبيئة على الإنسان يلعب دوراً كبيراً في توجيه حياته الغريزية نحو الخير، ويسهم في قلب الأنانية إلى غيرية. لكن الإكراه الخارجي لا يؤتي بالضرورة أو بانتظام مثل هذا المفعول. والتربية والبيئة لا تكتفيان بتوزيع جوائز حبِّية، بل تضطران أيضاً إلى اللجوء إلى وسائل تشجيعية وردعية أخرى تتمثل بالمكافآت والعقوبات. وعلى هذا النحو كثيراً ما يتفق لأولئك الذين تؤثر بهم هذه المكافآت والعقوبات أن يتصرفوا

بكيفية صالحة ومحمودة بدون أن تتهذب حياتهم الغريزية، وبدون أن تتحول نوازعهم الأنانية إلى نوازع اجتماعية. وخلاصة القول: إن النتيجة واحدة في الحالتين كلتيهما، وبعض الظروف الخاصة هي وحدها التي تظهر للعيان ما إذا كان هذا الفرد أو ذاك يتصرف دوماً تصرفاً صالحاً لأنه مدفوع إلى ذلك بنوازعه الغريزية، وما إذا كان فرد آخر لا يتصرف مثل ذلك التصرف الصالح إلا إذا كان سلوكه الحضاري هذا يعود عليه بمكاسب من منظور مراميه الأنانية. ولكن معرفتنا السطحية بالأفراد لن تضع في متناولنا أية وسيلة للتمييز بين الحالتين، ومن المؤكد أن تفاؤلنا هو ما سيقودنا إلى المبالغة في تقدير عدد الأفراد الذين طرأ عليهم مثل ذاك التحول الحضاري.

هكذا يكون المجتمع المتحضر، الذي يتطلب من الناس سلوكاً صالحاً، بدون أن يولي اهتماماً للأساس الغريزي لعملهم، قد فاز بطاعة عدد كبير من الناس لآمر الحضارة بدون امتثال منهم لطبيعتهم الخاصة. وبتشجيع من هذا النجاح انساق إلى التصعيد في مطالبه الأخلاقية إلى أقصى حدّ مستطاع، مرغماً بذلك أعضاءه على المزيد من الابتعاد عن جِبلّتهم الغريزية. وهكذا يجد هؤلاء الأخيرون أنفسهم مكرهين على تحمُّل قمع دائم لدوافعهم الغريزية. أما ما ينجم عن ذلك من توتّر فيفصح عن نفسه في تلك الظاهرات اللافتة للنظر والمتمّثلة بردود فعل تعويضية. وفي ميدان الحياة الجنسية، حيث يصعب أن يصيب مثل ذلك القمع نجاحاً، تتظاهر ردود الفعل على شكل اضطرابات عصبية. وصحيح أن الضغط الذي تمارسه الحضارة في ميادين أخرى لا يتمخض عن عواقب مَرَضية، ولكنه يترجم عن نفسه في التشوهات التي تطرأ على الطباع وفي الاستعداد الدائم لدى الدوافع الغريزية المكبوتة للانبجاس من جديد وللاندفاع إلى طلب الإشباع عند سنوح أول فرصة. وكل من يجد نفسه مضطراً على هذا النحو إلى أن يتقيَّد باستمرار في سلوكه بالقواعد والأحكام التي لا تمثِّل تعبيراً عن نوازعه الغريزية، يعيش من وجهة النظر السيكولوجية فوق مستوى إمكانياته ويستأهل موضوعياً أن يوصف بأنه مراءٍ، سواء أكان واعياً أم غير واعٍ لهذا الفارق. ومما لا شك فيه أن حضارتنا الراهنة مؤاتية إلى أقصى حدّ لتطور هذا الشكل من الرياء. بل قد

يكون في وسعنا المضيّ إلى حدّ القول بأنها تقوم في أساسها على هذا الرياء، وبأنها ستكون مضطرة إلى القبول بتعديلات وتغييرات بعيدة الأثر فيما لو عمد البشر إلى مطابقة طريقتهم في الحياة مع الحقيقة السيكولوجية. وهكذا نجد أن عدد المتحضرين المرائين يفوق بما لا يقارن عدد المتحضرين الأصلاء، بل قد يمكننا التساؤل عما إذا لم يكن شطر من هذا الرياء ضرورياً لبقاء الحضارة لأنه من غير المحقق الوصول إلى مثل هذه النتيجة في حال الاكتفاء بالتنظيم الحالي للقابلية للتكيّف الحضاري. ومن ناحية أخرى، إن بقاءالحضارة، ولو حتى على هذا الأساس المشكوك فيه، من شأنه أن يفسح مجالاً للأمل بأن كل جيل جديد سيشقّ الطريق إلى تعديل غريزي متواصل، وحامل بالتالي لحضارة أفضل.

إن ما تقدم من النقاش يحمل لنا بذاته عزاء أول: فما انتابنا من أسى ومن خيبة أمل مؤلمة من جراء السلوك غير المتحضر لشركائنا في المواطنة في العالم في أثناء هذه الحرب لم يكن لهما ما يبررهما. فقد كان مستندنا فيهما إلى وهم وقعنا جميعاً في شراكه. فواقع الأمر أنهم لم ينحدروا إلى الحدّ الذي كنا نخشاه لأنهم لم يرتفعوا أصلاً قط إلى المستوى الذي كنا نتوخاه منهم. فأن تكون الوحدات البشرية الفردية الكبيرة، من شعوب ودول، قد أعتقت نفسها، في مواجهة بعضها بعضاً، من الكوابح الأخلاقية، فهذا بالضبط ما حثَّها ـ وهو أمر مفهوم لنا ـ على إعتاق نفسها لفترة ما من ضغط الحضارة عليها وعلى إشباع مؤقت أيضاً لدوافعها الغريزية المكبوحة. وظاهر الأمر أنه لم يحدث أي صدع في الأخلاقية النسبية السارية المفعول داخل الحدود القومية لكل منها.

بيد أنه بوسعنا أن نكوِّن لأنفسنا فكرة أعمق بعد عن التغيُّر الذي كشفت الحرب النقاب عنه لدى شركائنا القدامى في المواطنة، بحيث يكون لنا في ذلك تحذير من أن نقترف أية مظلمة بحقِّهم. آية ذلك أن التطورات النفسية تتميَّز بخصوصية لا نلتقي نظيرها في أية سيرورة تطورية أخرى. فعندما تكبر القرية وتصير مدينة، وعندما ينمو طفل ويصير رجلاً، فإن القرية والطفل ينغمران ويتلاشيان كلاهما في المدينة والرجل. وليس لغير الذاكرة وحدها أن تقتدر على تقرِّي الملامح القديمة في الصورة الجديدة. وفي الواقع، تكون الأشكال والمواد

القديمة قد نُحيِّت جانباً واستعيض عنها بأخرى جديدة. ولكن ليس كذلك هو واقع الحال في التطور النفسي. فالكيفية الوحيدة لتوصيف هذه الحالة، التي ليس لها ما يناظرها بين الحالات الأخرى، هي التوكيد على أن كل طور سابق من أطوار التطور يبقى حاضراً إلى جانب الطور اللاحق المتولد عنه؛ فالتعاقب يقتضي تعايشاً، بالرغم من أن كل سلسلة التحولات يكون قد سرى مفعولها على المواد ذاتها. صحيح أن الحالة النفسية السابقة قد لا تعاود، على مدى سنوات وسنوات، ظهورها؛ بيد أنها تبقى في الأحوال جميعاً قائمة، بحيث قد يتاح لها أن تعود فتصبح ذات يوم هي الشكل الذي تفصح به القوى النفسية عن نفسها، بل الشكل الأوحد، كما لو أن جميع التطورات اللاحقة قد أُلغيت وفُكِّكت ورُدَّت إلى الوراء. والحال أن هذه المرونة التشكيلية الفائقة للتطورات النفسية ليست لامحدودة من حيث وجهتها. فمن الممكن وصفها بأنها ذات قابلية خاصة للارتداد إلى الوراء ـ أي النكوص ـ لأنه قد يتفق أن يتعذر الارتقاء من جديد إلى طور سابق وأعلى من التطور بعد التراجع عنه. بيد أن الحالات البدائية قابلة دوماً لإعادة الإحياء؛ ذلك أن ما هو نفسي أوّلي هو، بأتمّ معاني الكلمة، غير قابل للفناء.

إن الأمراض المسماة بالنفسية تخلق بالضرورة لدى الشخص غير المتخصص انطباعاً بأن الحياة العقلية والنفسية قد وقعت فريسة للتدمير. ولكن التدمير لا يطال في الواقع سوى المكتسبات والتطورات اللاحقة. وجوهر المرض النفسي يكمن في الرجوع إلى حالات سابقة من الحياة العاطفية والوظيفية. وحالة النوم التي نهفو إليها كل ليلة تقدَّم لنا مثالاً ممتازاً على مرونة الحياة النفسية. فمنذ أن بتنا نتطلع إلى تفسير أحلامنا، بما فيها أشدّها إغراباً وتشوُّشاً، غدونا نعرف أننا ننحِّي جانباً أثناء نومنا أخلاقيتنا التي اكتسبناها بشقّ الأنفس، على نحو ما نخلع عنا ثوبنا لنعاود ارتداءه صباحاً. وهذا التعري لا يترتب عليه بطبيعة الحال أثناء النوم أي خطر من شأنه أن يحول بيننا وبين الانتقال إلى الفعل. والحلم هو وحده واسطتنا إلى أن نعرف مدى ما تؤول إليه حياتنا العاطفية من نكوص إلى واحدة من المراحل الأولى لتطورنا. فمما يسترعي الانتباه، مثلاً، أن أحلامنا تهيمن عليها

جميعها دوافع أنانية. وقد حامى أحدهم عن وجهة النظر هذه أمام مؤتمر علمي في أميركا[٦]، فتصدّت له إحدى السيدات الحاضرات بالاعتراض قائلة إن ذلك قد يكون يصدق بالنسبة إلى النمسا، ولكنها تستطيع أن تؤكد أنها هي وأصدقاءها تراودهم في الأحلام مشاعر غيرية أيضاً. ولقد وجد صديقي نفسه مضطراً، مع أنه هو نفسه من عرق إنكليزي، إلى أن يناقض بقوة تلك السيدة بالاستناد إلى تجربته الذاتية في تحليل الأحلام: فالسيدات الأميركيات النبيلات لا يدللن في الحلم على أنانية أقلّ من تلك التي تدلل عليها السيدات النمساويات.

وهكذا، إن التعديلات الغريزية التي تقوم عليها قابليتنا للتكيُّف مع الحضارة قابلة هي الأخرى للارتكاس إلى الوراء ـ بصورة دائمة أو مؤقتة ـ بفعل الخبرات الحياتية. ولا شك في أن تأثيرات الحرب هي من جملة القوى القمينة بإحداث مثل ذلك الانكفاء إلى الوراء. ولهذا يتوجب علينا ألا نحكم بعدم القابلية للتكيف الحضاري على جميع أولئك الأفراد الذين لا يتصرفون اليوم كأشخاص متحضرين، ولنا أن نأمل في أن يستعيدوا في أيام أكثر سلمية قدرتهم على إسباغ طابع من النبل على دوافعهم الغريزية.

بيد أننا نلحظ لدى شركائنا في المواطنة في العالم وجود عَرَض آخر قد يكون فاجأنا وصدمنا أكثر من ذلك الهبوط المؤلم في نبلهم الأخلاقي. أعني هنا الضعف في المحاكمة عند أصحاب أذكى العقول منهم، وعنادهم، وانغلاقهم حتى على أشدّ الحجج إفحاماً، وسرعة التصديق التي تجعلهم يقبلون دونما نقد بالآراء والأحكام الأكثر قابلية للنقاش والمناقضة. وهذا ما يعطينا بكل تأكيد صورة تبعث على الأسى، وبودّي أن أؤكد بعالي صوتي أني لست متحزباً بشكل أعمى لكي أعزو هذا القصور الفكري إلى أحد المعسكرين دون الآخر. بيد أن هذه الظاهرة تبقى أيسر قابلية للتفسير وأقل مدعاة للقلق من تلك التي تقدَّم بنا الكلام منها. فلقد علَّمنا الكتاب الأخلاقيون والفلاسفة منذ زمن بعيد أننا نخطئ إذا ما اعتبرنا ذكاءنا قوة مستقلة بذاتها وإذا لم ندرك مدى ارتهانه بالحياة

٦ ـ الأرجح أنه إرنست جونز (١٨٧٩ ـ ١٩٥٨). «م».

العاطفية. وبالفعل، إن عقلنا لا يسعه أن يعمل على نحو موثوق إلا إذا نأى بنفسه عن تأثير الحاثات العاطفية القوية؛ أما في عكس هذه الحالة فإنه يسلك كمجرد أداة بين يدي الإرادة ولن يكون في مستطاعه أن يصل إلى غير النتيجة التي عهدت إليه بالوصول إليها. وعليه، إن الحجج المنطقية تقف مفلولة السلاح في مواجهة المصالح العاطفية، ولهذا يكون محكوماً بالعقم سلفاً على الحجج العقلية - وهي الحجج الكثيرة كثرة ثمرات التوت على حدّ تعبير فالستاف(٧) - في مواجهة عالم المصالح. وقد جاءت التجربة التحليلية النفسية لتعزز، بقدر ما هو ممكن، هذه التوكيدات. فهي قد تظهر لنا يومياً أن الأشخاص ذوي الذكاء الأكثر حدة يتصرفون فجأة بمثل قِصَر نظر البلهاء من الناس، حالما يصطدم الحكم المنتظر منهم بمقاومة عاطفية في داخلهم، وإن كانوا يستعيدون كل قدرتهم على الفهم حالما يتمّ التغلُّب على هذه المقاومة. إذاً، فالعماء الذي حكمت به الحرب، كما لو بسحر ساحر، على قوة المنطق لدى معاصرينا هو ظاهرة ثانوية ناجمة عن إثارة انفعالية ومقدَّر لها، فيما نأمل، أن تزول مع انتهاء الحرب.

عندما يتسنى لنا على هذا النحو أن نفهم من جديد شركاءنا في المواطنة الذين صاروا لنا بمثابة غرباء، فسنتحمل بسهولة أكبر بكثير خيبة الظن التي تسبَّبت لنا فيها الشعوب الأخرى التي هي بمثابة وحدات فردية كبيرة من الجنس البشري، إذ إن مطالبنا منها ستكون أكثر تواضعاً بكثير. وربما كانت هذه الشعوب تكرر مسار تطور الأفراد، وبالتالي لا تزال إلى اليوم متوقفة عند مراحل بدائية للغاية على طريق تنظيم وتشكيل وحدات أكبر. ولهذا نكاد لا نعثر لديها على أثر لذلك العامل التربوي المتمثل بالإكراه الخارجي على الالتزام الأخلاقي، على حين أننا نجده فعالاً كل الفعالية لدى الفرد المفرد. صحيح أننا كنا أملْنا أن تشكل الوحدة العريضة للمصالح المشتركة كما تولدت من التبادل التجاري ومن الإنتاج بداية أولى لمثل ذلك الإكراه، لكن يظهر أن الشعوب هي اليوم أكثر خضوعاً

٧ - فالستاف: السير جون فالستاف شخصية مسرحية ابتدعها شكسبير في تمثيليته **هنري الرابع**، وهو نموذج للنبيل الذي آل إلى إفلاس، بعد أن أخمدت الرذائل والمسكرات ذكاءه، وإن حافظ في مظهره وبعض تصرفاته على بقايا شبه ممحوّة من عظمته السابقة. «م».

بكثير لأهوائها منها لمصالحها. وأقصى ما تفعله هو أنها توظِّف مصالحها **لتبرر عقلانياً** أهواءها؛ فهي تقدِّم مصالحها لتتمكن من إيجاد أسباب وذرائع لتعطي الأولوية لإشباع أهوائها. أما لماذا تحتقر المجموعات الفردية الكبيرة من الشعوب بعضها بعضاً ولماذا تستفظع بعضها بعضاً، حتى في زمن السلم، ولماذا تعامل كل الأمة الأمم الأخرى بمثل هذه المعاملة، فهذا بكل تأكيد لغز من الألغاز. ولست أستطيع جواباً عن هذا السؤال. فالأمر يجري هنا كما لو أن جميع المكتسبات الأخلاقية لدى الأفراد تزول وتتلاشى لتخلي مكانها لمواقف نفسية موغلة في البدائية وفي القدامة وفي الفجاجة حالما تجتمع جمهرة من البشر، وكم بالأحرى ملايين البشر. ولعل تطورات لاحقة مستقبلاً هي وحدها التي من شأنها أن تحدث تغييراً ما في هذه الوضعية المؤسفة. لكن مما قد يساعد أيضاً على شقّ الطريق إلى مثل هذا التحول قدر مزيد من الصدق ومن الصراحة من كل جانب في علاقات البشر فيما بينهم، كما فيما بينهم وبين أولئك الذين يحكمونهم.

(٢)

علاقتنا بالموت

إن العامل الثاني الذي أعزو إليه ما يخالجنا من شعور بأننا ضائعون في هذا العالم، الذي كان فيما مضى في منتهى الجمال والألفة، هو خلل علاقتنا بالموت، على نحو ما كنا نتشبث بها إلى يومنا هذا.

إن هذه العلاقة تفتقر إلى الصراحة. فقد كنا، كما يتراءى لنا، على أتمّ استعداد لأن نؤكد أن كل واحد منا يدين للطبيعة بدَيْن هو الموت[٨]، وأن عليه بالتالي أن يكون مستعداً لسداد هذا الدين، أي باختصار أن الموت طبيعي، ولا مماراة فيه ومحتوم لا رادّ له. أما في واقع الحال فقد درجت بنا العادة على أن نسلك كما لو أن الأمر خلاف ذلك. إذ كنا نظهر ميلاً صريحاً إلى تنحية الموت جانباً وإلى إزاحته من الحياة. وقد حاولنا أن نتجاهله ونلزم بصدده الصمت. أفلم يكن في حوزتنا المثل القائل: «إننا نفكر في هذا كما نفكر بالموت»[٩]، أي كما نفكر بموتنا نحن أنفسنا بطبيعة الحال؟ آية ذلك أن موتنا أمر غير قابل لأن نتصوَّره، وكلما حاولنا أن نتصوَّره أمكن لنا أن نلحظ أننا في الواقع ما زلنا نعيش هنا كمشاهدين. ولهذا أمكن لمدرسة التحليل النفسي أن تتجرأ على التصريح بأن ما من إنسان يعتقد بموته الشخصي، أو ـ وهذا سواء ـ أن كل واحد منا مقتنع في لاشعوره بخلوده الشخصي.

٨ ـ الإحالة الضمنية هنا إلى جواب الأمير هنري في مسرحية شكسبير **هنري الرابع**: «ليكن! فأنت تدين لله بميتة». وانظر كذلك رسالة فرويد إلى فلهلم فليس في ٦ شباط/ فبراير ١٨٩٩: «أفلم يرد القول لدى شكسبير: أنت تدين للطبيعة بموت؟». هامش الترجمة الفرنسية الجديدة.

٩ ـ قول ألماني مأثور للكناية عن أن هذا الأمر أو ذاك بعيد الاحتمال. «م».

أما فيما يخص موت الغير فإن الإنسان المتحضر يتحاشى بمنتهى العناية الكلام عن هذا الاحتمال إن كان في وسع الشخص المرشح لهذا الموت أن يسمعه. ووحدهم الأطفال لا يقيمون اعتباراً لهذا التقييد؛ فهم يهددون بعضهم بعضاً بلا تحسب باحتمال الموت، بل يذهبون إلى حدّ التلفظ، في قبالة شخص يحبونه، بالكلمات التالية: أمي العزيزة، يوم ستموتين ويا للأسف فسأفعل هذا أو ذاك. أما المتحضر الراشد فليس يدور له في بال أن يفسح مجالاً في أفكاره لاحتمال موت الآخر بدون أن يتبدى في نظر نفسه قاسياً أو شريراً، وهذا بطبيعة الحال ما لم يكن، بحكم مهنته بالذات كطبيب أو محامٍ أو ما إلى ذلك، مضطراً إلى التعامل مع الموت. وهو لا يسمح لنفسه بأقل قدر من التفكير بموت الغير إلا عندما يكون مثل هذا الحدث مرتبطاً بمكسب ما في مضمار الحرية أو المُلك أو المنصب. وبديهي أن حساسيتنا العاطفية ليس من شأنها أن تكفّ يد الموت؛ وحيثما تقرع هذه اليد الباب فإننا نتأثر تأثراً عميقاً كما لو أننا صدمنا في توقعاتنا. ومن عادتنا أن نعزو الموت إلى علة عارضة، من حادث أو مرض أو عدوى أو كبر سنّ، فاضحين على هذا النحو منزعنا إلى التهوين من حتمية الموت بعزوها إلى حادث عارض. ولكن إذا تكاثرت حالات الموت فإن الأمر يبدو لنا عندئذ مرعباً حقاً. أما مسلكنا إزاء الشخص المتوفى فسيكون أشبه بالإعجاب تجاه إنسان نجح في أداء مهمة في غاية الصعوبة. فنحن نمسك عن انتقاده، ونغمض أعيننا عما قد يكون اقترفه من أفعال ظالمة، ونتقيَّد بالوصية القائلة: اذكروا محاسن موتاكم[١٠]، ونرى أنه من المبرر ألا تشيد الخطبة الجنائزية وشاهدة القبر، برسم الأجيال القادمة، إلا بفضائله. والواقع أن مراعاتنا للميت ـ الذي لم تعد به حاجة إليها ـ تتقدم في نظرنا على الحقيقة، بل تتقدم أيضاً، بالنسبة إلى غالبيتنا، حتى على المراعاة التي يستأهلها الحيّ من الناس.

والحال أن هذا الموقف التقليدي والمرتبط بالحضارة إزاء الموت يجد تتمّته في انهيارنا التام عندما يصيب سهم الموت واحداً من المقرَّبين إلينا: أحد الأبوين او

١٠ ـ باللاتينية في النص: DE MORTUIS NIL NISI BENE، وترجمتها الحرفية: عن الأموات لا تقولوا إلا ما هو حسن. «م».

الزوج أو الزوجة، أو الأخ أو الأخت، أو الولد أو الصديق. فمعه ندفن آمالنا وتطلعاتنا ومطالبنا ومسراتنا، ولا يعود يعزِّينا شيء، ونرفض أن يشغل مكان الفقيد شخص آخر. عندئذ نسلك كما لو أننا من بني عذرة الذين كان واحدهم يموت متى ما مات من يحبّه[١١].

بيد أن علاقتنا بالموت تمارس تأثيراً قوياً على حياتنا. فالحياة تفتقر وتفقد أهميتها عندما لا يعود مباحاً للفرد أن يجازف، في لعبة الحياة، بالمقامرة بالرأسمال الأكبر الذي هو الحياة نفسها. فهي تكون في هذه الحال تَفِهة المذاق، خاوية من المعنى، على مثال المغازلة الأميركية التي يكون مقرراً فيها سلفاً أنه لن يترتب عليها فعل ما، بخلاف الأمر في العلاقة الحبِّية الأوروبية التي يتعيَّن فيها على كلا الشريكين أن يحسبا حساباً للعواقب الجسيمة التي تترتب عليها. فروابطنا العاطفية وشدّة حزننا التي لا تحتمل تجعلنا نأنف من تعريض أنفسنا وذوينا للخطر. فنحن لا نجرؤ على التفكير بالإقدام على عدد كبير من المشاريع الخطرة، حتى وإن تكن ضرورية، مثل محاولات التجلية في الطيران والرحلات إلى الأمصار النائية والتجارب التي تستخدم فيها مواد متفجرة. والتفكير الذي يشلّنا عندئذ عن الإقدام على أي عمل من هذا القبيل هو أن نعرف من سيحلّ، إذا ما وقعت الكارثة، محلّ الابن بالنسبة إلى الأب، ومحل الزوج بالنسبة إلى الزوجة، ومحل الأب لدى الأبناء. ونزوعنا إلى استبعاد بند الموت من حسابات الحياة تترتب عليه ضروب أخرى عديدة من العزوف والاستنكاف. ومع ذلك كان شعار الرابطة الهانسية[١٢]: NAVIGARE NECESSE EST VIVERE NON NECESSE أي: **من الضروري أن ترحل في البحر، وليس من الضروري أن تعيش.**

---

١١ ـ الإحالة هنا إلى قصيدة هنريخ هايني «**بنو عذرة**» التي يستلهم فيها ما كتبه الروائي الفرنسي ستندال في كتابه **عن الحب** من أن «سعيد بن عقبة سأل يوماً عربياً: من أي قبيلة أنت؟ فأجاب العربي: من أولئك القوم الذين يموت واحدهم إذا مات من يحبّه. فأضاف سعيد: إذاً أنت من بني عذرة؟». هامش الترجمة الفرنسية الجديدة.

١٢ ـ الرابطة الهانسية أو الرابطة التوتونية: رابطة تجارية بين بلدان بحر الشمال وبحر البلطيق في أوروبا، نشطت بين القرنين الثاني عشر والسادس عشر وكانت ذات امتيازات جمركية كبيرة. «م».

وعليه، لا يسعنا إلا أن نبحث في عالم الخيال، في الأدب والمسرح، عن بديل عما تنزله بنا الحياة من خسائر. ففي ذلك العالم وحده لا نزال نجد أشخاصاً يعرفون كيف يموتون فضلاً عن أنهم قد يفلحون حتى في قتل أشخاص غيرهم. وفي ذلك العالم وحده يتوفر ذلك الشرط الذي قد يتيح لنا أن نتصالح مع الموت، وأعني به القدرة على الاستمرار في الحياة دونما مساس بها بالرغم من كل التقلبات التي يمكن أن تطرأ عليها. وبالفعل، إنه لمن المحزن للغاية أن يكون الأمر في الحياة كما في لعبة الشطرنج حيث قد ترغمنا حركة مغلوطة واحدة على التسليم بأننا خسرنا المباراة؛ ولكن مع الفارق التالي، وهو أنه لن يكون في متاحنا بالمقابل أن ندخل في مباراة ثانية. أما في عالم الخيال الأدبي فتطالعنا نماذج من ذلك التعدد في الحيوات الذي نحن بحاجة إليه. فنحن نموت من خلال التماهي مع بطل بعينه، ومع ذلك نبقى على أهبة الاستعداد للموت مرة ثانية مع بطل آخر ولكن دوماً أيضاً بدون أن يلحق بنا أذى.

ومن الواضح أن الحرب من شأنها أن تطيح بالضرورة بهذه الطريقة التقليدية في معالجة الحب. فالموت لا يعود معها قابلاً للمماراة فيه، ولا يعود أمام الناس مناص من الاعتقاد به. إذ في الحرب يموت الناس فعلاً، بل لا يعودون يموتون فرداً فرداً، بل بأعداد كبيرة، وربما بعشرات الآلاف في اليوم الواحد. ولا يعود الأمر محض مصادفة. صحيح أنه يتفق بالصدفة أن تصيب الرصاصة هذا الرجل دون ذاك[١٣]، لكن هذا الأخير يمكن بسهولة أن يصاب برصاصة أخرى، ومن شأن تراكم كهذا أن يضع حداً للانطباع بأن الموت عارض. وعلى هذا النحو تكون الحياة قد باتت مثيرة للاهتمام من جديد، وتكون قد استعادت ملء مضمونها.

هنا ينبغي أن نميّز بين فئتين، فنفرِّق بين أولئك الذين يضحّون في القتال بحياتهم وبين الباقين ممن لزموا بيوتهم ولم يعد لهم معدى عن انتظار موت أعزاء لهم بالجراح أو المرض أو العدوى. ومن المؤكد أن دراسة التغييرات التي تطرأ على

---

١٣ ـ الإحالة الضمنية هنا إلى القصيدة المشهورة للشاعر الرومانسي لودفيغ أوهلاند (١٧٨٧ ـ ١٨٦٢)، **الرفيق الطيب**، التي تمّ تحويلها إلى نشيد عسكري، فيه يقول أحد الجنود: «كان لي رفيق.. فطارت رصاصة فوقنا: أهي لي أم هي لك؟». هامش الترجمة الفرنسية الجديدة.

سيكولوجيا المحاربين ستكون مثيرة جداً للاهتمام، ولكني لا أعرف غير القليل للغاية عن هذا الأمر. ومن ثم يتحتّم علينا أن نتوقّف عند الفئة الثانية التي إليها ننتمي نحن أنفسنا. لقد سبق لي أن قلت إن الخلل والشلل في قدرتنا على النشاط ـ وهو ما نشكو منه فعلاً ـ مردُّهما أساساً وجوهراً إلى كوننا لا نستطيع أن نحافظ على العلاقة التي كانت لنا بالموت حتى الآن، ونقف عاجزين في الوقت نفسه عن الاهتداء إلى علاقة جديدة. ولعلنا سنجد بعض المساعدة على ذلك فيما لو وجّهنا تحرِّينا السيكولوجي نحو علاقتين أخريين بالموت: تلك التي يباح لنا أن نعزوها إلى الإنسان البدائي، إنسان الأزمنة الأولى، وتلك التي لا تزال موجودة لدى كل واحد منا، ولكنها تتخفى، غير مرئية لوعينا، في أعمق طبقات حياتنا النفسية.

كيف كان مسلك إنسان الأزمنة الأولى في قبالة الموت؟ هذا ما لا نعرف عنه شيئاً بطبيعة الحال إلا عن طريق الاستنتاجات والافتراضات، ولكني أعتقد أن هذه الوسائل قد أمدَّتنا بمعلومات جديرة بالثقة نسبياً.

فلقد كان للإنسان البدائي موقف من الموت لافت فعلاً للنظر. لم يكن موقفاً أحادي المعنى البتة، بل كان بالأحرى موقفاً يعجّ بالمتناقضات. فمن جهة أولى رأى إلى الموت بعين الجِدّ، وتعرَّفه كإلغاء للحياة، واستخدمه لهذا الغرض، ولكنه من جهة أخرى أنكر الموت وردَّه إلى عدم. وقد أتاح إمكانية هذا التناقض كونه قد اتخذ من موت الغير، الأجنبي، العدوّ، موقفاً يختلف جذرياً عن موقفه إزاء موته هو نفسه. فهو لم يكن لديه من اعتراض على موت الغير، إذ كان مثل هذا الموت يتبدى له على أنه فناء وانعدام وجود لما يبغضه ويكرهه، ولم يكن لدى الإنسان البدائي أي رادع يردعه عن استحداثه. ومن المحقق أنه كان كائناً مشبوب الهوى وأشدَّ قسوة وضراوة من غيره من الحيوانات. وكان يحترف القتل بملء الطواعية كما لو أنه من بدائه الأمور. أما تلك الغريزة التي كانت تكبح حيوانات أخرى عن أن تقتل وتفترس حيوانات من مثل نوعها فلا شيء يأذن لنا بأن نعزوها إليه.

وهكذا نرى أن تاريخ البشرية حافل بجرائم القتل. وإلى اليوم أيضاً لا يزال

تاريخ العالم الذي يتعلمه أطفالنا في المدارس تحت اسم التاريخ هو في جوهره سلسلة من جرائم القتل فيما بين الشعوب. والشعور الغامض بالذنب الذي ينيخ بثقله على البشرية منذ البدايات الأولى والذي تكثَّف في فرضية خطيئة أصلية[١٤]، أي خطيئة وراثية، هو في أرجح الظن تعبير عن جريمة دموية اقترفت في زمن البشرية الأولى. ولقد حاولت في كتابي **الطوطم والتابو**(١٩١٣) أن أخمِّن، بالاستناد إلى المعطيات التي أمدَّنا بها د. روبرتسون سميث[١٥] وأتكنسون[١٦] وش. داروين[١٧]، طبيعة تلك الجريمة السحيقة القدم، وأعتقد أن العقيدة المسيحية الحالية تتيح لنا أن نهتدي إليها بالاستنباط. فلئن اضطر ابن الله[١٨] إلى التضحية بحياته ليخلّص البشرية من الخطيئة الوراثية، فلا بدّ، طبقاً لقانون العقوبة بالمثل، أن تكون هذه الخطيئة هي خطيئة أو جريمة قتل. وهذا وحده ما يمكن أن يستوجب التكفير عنها بالتضحية بحياة. ولئن تكن الخطيئة الأصلية خطيئة ارتكبت بحق الله الأب، فلا بدّ أن تكون أقدم جريمة اقترفت في تاريخ البشرية هي جريمة قتل أب، أي الأب الأولي للعشير البشري البدائي، ذلك الأب الذي تحوَّل في صورته الذاكرية لاحقاً إلى إله[١٩].

---

١٤ ـ الخطيئة الأصلية: عقيدة لاهوتية مسيحية تعزو طرد آدم وحواء من الجنة إلى ارتكابهما خطيئة أكل الثمرة المحرمة من شجرة معرفة الخير والشر. وقد جاء تفصيلها في **سفر التكوين**. «م».

١٥ ـ وليم روبرتسون سميث: أنتروبولوجي إسكتلندي(١٨٤٦ ـ ١٨٩٤). كان من قساوسة كنيسة إسكتلندا الحرة. درَّس العبرية وشارك في نشر **الموسوعة البريطانية** وساهم في تحرير **موسوعة الكتاب المقدس**. ويعدّ كتابه عن **ديانة الساميين** مرجعاً رئيسياً في الدراسة المقارنة للأديان. «م».

١٦ ـ جيمس جاسبر أتكنسون: باحث بريطاني ولد في الهند من أبوين إسكتلنديين، عاش ومات في مستعمرة كاليدونيا الجديدة الفرنسية التي درس تقاليدها. وكان سباقاً إلى تصور وجود «قانون أولي» إليه أرجع بداية الأخلاق لدى البشر. وقد نشر كتابه عن هذا **القانون الأولي** في مجلد واحد مع كتاب الباحث والروائي الإسكتلندي أندرو لانغ (١٨٤٤ ـ ١٩١٢): **الأصول الاجتماعية**. وقد استشهد به فرويد في أكثر من نصّ له. «م».

١٧ ـ الإحالة هنا إلى فرضية لداروين لتفسير أصل زنا المحارم تعيده، كما لدى القرود العليا، إلى غيرة الذكر الأقوى والأكبر سناً الذي يحتكر الحق في هذا الزنا لنفسه. «م».

١٨ ـ هو المسيح بموجب العقيدة المسيحية. «م».

١٩ ـ انظر: «العودة الطفلية للطوطمية» (آخر فصول **الطوطم والتابو**).

صحيح أن الإنسان البدائي ما كان له أن يتصور موته ويسلّم بواقعيته، مثله في ذلك مثل الإنسان المعاصر. ولكن كانت هناك بالنسبة إليه حالة كان فيها الموقفان المتعاكسان تجاه الموت يتصادمان ويتصارعان، وكانت لهذه الحالة دلالتها الكبيرة وتترتب عليها نتائج مهمة على المدى الطويل. هذه الحالة كانت تنشأ حين كان الإنسان البدائي يرى شخصاً يمتّ إليه بصلة قربى ـ زوجته أو ولده أو صديقه ـ يموت، شخصاً كان يحبّه بمثل ما نحبّ نحن ذوي قربانا، لأن الحب لا يمكن أن يكون أقل قدامة من لذة القتل. وعند ذاك كان عليه، وهو في لحظة الألم، أن يتعلم أنه يمكن له هو أيضاً أن يموت، وكان كل كيانه يتمرد على التسليم بهذه الواقعة: إذ أليس كل واحد من أولئك الأشخاص الأحباء إليه هو بمثابة جزء من أناه المحبوب؟ ولكنه كان، من جهة أخرى، يشعر بقدر من الارتياح في قبالة مثل ذلك الموت لأن كل واحد من أولئك الأشخاص المحبوبين ينطوي في داخله على شقٍّ غريب عنه ولا ينتمي إليه. ومن المؤكد أن قانون الازدواجية الوجدانية، الذي لا يزال إلى يومنا هذا يتحكم بعلاقاتنا العاطفية مع الأشخاص الذين نكنّ لهم أكبر الحب، كان ساري المفعول في الأزمنة الأولى، وبقدر أقل من القيود. وهكذا كان أولئك الأموات الأحباء غرباء أيضاً وخصوماً، وكانوا استثاروا لديه قدراً من المشاعر العدائية[٢٠].

لقد أكد الفلاسفة أن اللغز العقلي الذي تطرحه على الإنسان البدائي صورة الموت كان هو نقطة الانطلاق لكل عملية تفكيرية. وأنا أعتقد أن الفلاسفة يفكرون هنا... على نحو فلسفي مبالغ فيه ولا يقيمون كافي الاعتبار للدوافع الفاعلة بدائياً. لهذا أودّ هنا أن أحدّ وأصحّح ذلك التوكيد: ففي قبالة جثة العدو المصروع ما كان للإنسان البدائي إلا أن يزهو بانتصاره بدون أن تتاح له الفرصة لإجهاد دماغه بصدد لغزي الحياة والموت. فما ولّد لدى بني البشر روح البحث لم يكن هو اللغز العقلي ولا كل حالة بعينها من حالات الموت، وإنما تصارعُ المشاعر التي خالجته في قبالة موت أشخاص أحباء، وفي الوقت نفسه غرباء ومكروهين، هو ما أطلق لدى البشر روح البحث. وإنما من تصارع المشاعر هذا

٢٠ ـ انظر: «التابو وازدواجية الانفعالات العاطفية» (ثاني فصول **الطوطم والتابو**).

ولد بادئ ذي بدء علم النفس. فالإنسان ما عاد يسعه على هذا النحو أن ينحّي الموت جانباً بعد أن ذاق طعمه من خلال الألم الذي سبَّبه له المتوفى بوفاته. غير أنه ما كان له أن يسلّم بذلك لأنه ما كان في مستطاعه أن يتصوَّر نفسه ميتاً. وعلى هذا النحو ابتدع لنفسه حلاً وسطاً، فارتضى بأن يكون الموت مقدَّراً عليه أيضاً، لكنه جرَّده من دلالته بوصفه فناء للحياة، وهو أمر لم يحثَّه عليه البتة موت عدوه. أما في قبالة جثة الشخص المحبوب فقد تخيَّل الأشباح؛ وشعوره بالذنب، الذي كان تولد مما خالجه من الرضا الممتزج بالحزن، هو ما جعل تلك الأشباح تصير، بعد أن خلقها، أرواحاً شريرة لا يملك إزاءها إلا أن يساوره خوف وفزع. وقد قادته التغييرات التي يحدثها الموت إلى أن يتصور قسمة الفرد إلى جسم وروح - أو في البدء إلى جسم وأرواح عديدة. وعلى هذا النحو باتت أفكاره تسلك مساراً موازياً لسيرورة التفسخ التي يتسبب بها الموت. وإنما على ذكرى المتوفي التي تأبى زوالاً شاد الأساس لافتراض أشكال أخرى للوجود، وهذا ما أعطاه فكرة حياة تستمر بعد الموت الظاهري.

هذه الضروب اللاحقة من الوجود لم تكن في أول الأمر سوى ذيول للوجود الذي وضع له الموت حداً، شبيهة بظلال وخالية من المضمون، ولم تكن تحظى حتى أزمنة متأخرة إلا بتقدير ضئيل، فكانت تبدو أشبه بتخريجات متهافتة. لنستذكر هنا جواب روح آخيل على أوليس:

- في الماضي، يوم كنت لا تزال حياً
كنا جميعاً، نحن محاربي آرغوس،
نجلّك ونبجلّك كما لو كنت إلهاً؛
أما اليوم، وفي هذه الأماكن، فأنت الذي تمارس على الأموات حكمك؛
فلا يحزنك إذاً يا آخيل موتك!
هذا ما قلته، لكنه بادرني بالجواب:
- آه! لا تعزِّيني عن الموت،
يا أوليس النبيل!

فقد كان من الأفضل لي
أن أكون قَيْناً يرعى البقر
ويعيش في خدمة مزارع فقير،
لا يملك شروى نقير،
من أن أكون ملكاً على أموات،
ما عادوا سوى أشباح!

أو فلنستذكر القولة الأقوى نبرة والأمرّ سخرية التي يقولّه إياها هـ. هايني[٢١]:

إن أبسط إنسان جاهل
يعيش في شتوكرت[٢٢]
على ضفة نهر النيكر
ينعم بسعادة أكبر بكثير
مني، أنا ابن باليوس[٢٣]، البطل الميت،
أمير الظلال في عالم الدياميس.

وإنما في طور لاحق فحسب تأتّى للأديان أن تصوِّر هذا الوجود المابعدي على أنه هو الأثمن والأعظم قيمة، وأن تحطّ الحياة، التي الموت ختامها، إلى مجرد موطئ قدم. ومن ثم، بات من المنطقي تماماً أن تُمدَّ الحياة إلى الماضي أيضاً، وأن تُتخيَّل أشكال سابقة من الوجود ويُتخيَّل معها ارتحال الأرواح، والولادة من جديد، وهذا كله بهدف تجريد الموت من دلالته كإلغاء للحياة. وإنما في مثل ذلك الزمن المبكر بدأت عملية إنكار الموت التي وصفناها بأنها تقليد حضاري متوافق عليه.

٢١ ـ هنريخ هايني: من كبار الكتاب والشعراء الألمان في القرن التاسع عشر (١٧٩٧ ـ ١٨٥٦). والشاهد أعلاه من قصيدة مشهورة له نشرت بعد وفاته بعنوان «**الفراق**» يسخر فيها من نفسه ويختمها بقولة ينسبها إلى أوليس. «م».

٢٢ ـ شتوكرت: هو الاسم الدارج باللغة المحلية لمدينة شتوتغارت. «م».

٢٣ ـ في الميتولوجيا اليونانية باليوس ابن زفس وملك فتييا في مقاطعة تساليا. «م».

وإلى جانب جثة الشخص المحبوب رأت النور عقيدة النفس والإيمان بالخلود وواحد من جذور الشعور بالذنب لدى الإنسان، وكذلك الوصايا الأخلاقية الأولى. وقد كان أول وأهمّ محظور فرضه الضمير الوليد: «لا تقتل». ولقد فرض هذا المحظور نفسه كردّ فعل على لذة الحقد المستترة وراء الحِداد، ثم لم يلبث أن امتدّ تدريجياً إلى الغريب اللامحبوب، وفي النهاية أيضاً إلى العدو.

بيد أن هذا المحظور لم يعد، في نهاية المطاف يخالج الإنسان المتحضِّر. ويوم يكون الصراع الوحشي الذي أجّجته في أيامنا هذه الحرب قد آل إلى نهايته، فإن كل واحد من المحاربين المنتصرين سيعود مبتهجاً إلى بيته، إلى حيث زوجته وأولاده بدون أن يشغل فكره ويعكِّر صفوه من يكون قد قتلهم من الأعداء في مواجهة مباشرة أو بسلاح بعيد المدى. وإنه لمما يسترعي النظر أن الشعوب البدائية، التي لا تزال تحيا فوق الأرض والتي هي بكل تأكيد أقرب منا إلى الإنسان البدائي، تسلك غير هذا المسلك بصدد هذا الأمر، أو فلنقل إنها كانت تسلكه ما دامت لم تقع بعد تحت تأثير حضارتنا. إن المتوحش، سواء أكان أوسترالياً أم من قبائل البوشيمان[٢٤] أم من سكان أرض النار[٢٥]، ليس البتة بذلك القاتل السادر في غيِّه؛ فهو عندما يؤوب منتصراً من درب الحرب لا يكون له حقّ في الدخول إلى قريته أو في لمس امرأته قبل أن يكون كفَّر عن جرائمه الحربية بضروب طويلة وشاقة من الندامة. وقد نجدنا اليوم منساقين إلى تفسير ذلك بإيمانه بالخرافة، فنقول إن المتوحش لا يزال يخشى إلى اليوم الانتقام من طرف أرواح ضحاياه. لكن أرواح الأعداء الصرعى ما هي في واقع الأمر سوى تعبير عن تبكيت ضميره تحت ضغط جريمته الدموية. والواقع أنه خلف هذه الخرافة يكمن جانب من تلك الرهافة الأخلاقية التي بتنا نفتقدها عندنا نحن المتحضرين من البشر![٢٦].

٢٤ ـ البوشيمان: الاسم الذي أطلق على سكان أفريقيا الجنوبية من إثنية الخويسان، وكانوا يعيشون من الصيد أو القطاف، وقد آلوا اليوم إلى شبه انقراض. «م».

٢٥ ـ أرض النار: الاسم الذي أطلق على الطرف الجنوبي الأقصى من أميركا الجنوبية والذي كانت تسكنه قبائل «متوحشة» من الهنود الحمر هي اليوم قيد الانقراض. «م».

٢٦ ـ انظر **الطوطم والتابو**.

إن بعضاً من أصحاب النفوس الورعة، ممن يحلو لهم أن يعتقدوا أننا بتنا بمنأى عن كل ما هو شرير ووضيع، لن يتوانوا عن الخلوص، بالاستناد إلى التاريخ المبكر والقوة الجازمة للوصية القاضية بتحريم القتل، إلى قوة النوازع الأخلاقية المزروعة فينا. ولسوء الحظ، ليس من شأن حجة كهذه إلا أن تثبت العكس. إذ ما كان لتحريم على مثل تلك الدرجة من القوة أن يفرض نفسه إلا في مواجهة نازع مساوٍ له في القوة. أما ما لا تكون للنفس البشرية رغبة فيه فلا حاجة أصلاً إلى تحريمه: فهو يلغي نفسه بنفسه[٢٧]. ولئن تكن الوصية التي تأمر: «لا تقتل» قد أخذت ذلك الشكل الجازم القاطع فهذا على وجه التحديد ما ينهض دليلاً على أننا ننحدر من سلالة لامتناهية الحلقات من القَتلة الذين تغلي في عروقهم شهوة القتل، وربما مثلنا مثلهم إلى يومنا هذا. ولا شك أن الصبوات الأخلاقية للبشرية، التي لا نملك أن نماري في قوتها وأهميتها، هي مكسب من مكاسب التاريخ البشري. فلقد غدت بالنسبة إلى البشرية المعاصرة بمثابة مُلكية وراثية، وإن ـ مع الأسف ـ بمقدار متفاوت للغاية.

لندع الآن الإنسان البدائي ولنلتفت صوب اللاشعور الذي هو جزء لا يتجزأ من حياتنا النفسية. ونحن نعتمد هنا حصراً المنهج التنقيبي للتحليل النفسي الذي هو المنهج الوحيد الذي من شأنه أن يسبر غور مثل هذه الأعماق. وعليه فلنتساءل: كيف يسلك لاشعورنا في مواجهة مشكلة الموت؟ والجواب يفرض نفسه من تلقاء نفسه: تماماً تقريباً كما لدى الإنسان البدائي. فإنسان الأزمنة الأولى لا يفتأ، من هذا المنظور كما من منظورات عديدة أخرى، يعيش في لاشعورنا بدون أي تغيير. وعلى هذا النحو فإن لاشعورنا لا يعتقد بالموت الشخصي، بل يسلك كما لو أنه خالد لا يموت؛ وما نسميه

٢٧ ـ انظر محاججة فريزر(*) الممتازة في كتابنا: **الطوطم والتابو**.

(*) جيمس جورج فريزر: أنتروبولوجي إسكتلندي (١٨٥٤ ـ ١٩٤١). كان أول من وضع جردة كونية بأساطير البشرية وطقوسها في موسوعته **الغصن الذهبي**. وقد استشهد فرويد مطولاً في كتابه **الطوطم والتابو** بمؤلفه: **الطوطمية والزواج الخارجي**، فضلاً عن الأمثلة التي أوردها له من **الغصن الذهبي**، والتي يتصل كثير منها بالتابوات التي يحاط بها القاتل حتى ولو كان من قتله عدواً للقبيلة. «م».

«لاشعورنا»، ونقصد به أعمق طبقات نفسنا المتكونة من حاثاتنا ونوازعنا الغريزية، لا يعرف على الإطلاق أي ضرب من ضروب السلب أو النفي ـ ففيه تتوافق المتناقضات ـ ، وبالتالي لا يعرف شيئاً أياً كان عن موته هو نفسه، ولهذا لا نستطيع نحن أنفسنا أن نعطيه سوى مضمون سالب. وعلى هذا النحو، لا وجود لشيء غريزي فينا يدفع بنا إلى الاعتقاد بالموت. بل ربما كان ذلك هو سرّ البطولة. فالكيفية العقلانية التي تُفسَّر بها البطولة تستند إلى الحكم القائل إن الحياة الشخصية لا يمكن أن تكون أثمن قيمة من بعض ضروب الخير المجردة والمشتركة بين الناس قاطبة. ولكن الأرجح في رأيي أن يكون الأمر أمر بطولة غريزية مندفعة لا تقيم اعتباراً لمثل ذلك التحفيز، وكل شأنها أن تتحدى الأخطار بمثل الثقة التي كان يتحداها بها هانس، كسّار الحجارة، في تمثيلية أنزنغروبر ANZENGRUBER[٢٨]: إن شيئاً لا يمكن أن يصيبني أنا. أو إن ذلك التحفيز ليس له من دور سوى أن يتغلب على التردد الذي قد يحول دون ردّة الفعل البطولية من جانب اللاشعور. وبالمقابل، ما الخوف من الموت الذي نرزح تحت وطأته، بدون علمنا في غالب من الأحوال، إلا شيء ثانوي ونابع عموماً من شعور بالذنب.

ومن جهة أخرى، نحن نعترف بوجود الموت بالنسبة إلى الغرباء والأعداء، ونرشِّحهم له بنفس التعجُّل وبغير ما تردد تماماً كما كان يفعل الإنسان البدائي. ولكن هنا تحديداً يبرز فارق يثبت في الممارسة الفعلية أنه فارق حاسم. فلاشعورنا لا ينفِّذ عملية القتل، بل يكتفي بالتفكير بها وبتمنِّيها. ولكننا نخطئ فيما لو استهنَّا إلى هذا الحدّ بهذا الواقع **النفسي** بالمقارنة مع الواقع **الفعلي**. فهو مهّم بحدّ ذاته ومثقل بالعواقب. فنحن، في حاثاتنا وحوافزنا اللاشعورية، نحذف من طريقنا في كل يوم وكل ساعة كل من يضايقنا وكل من يهيننا وكل من يتسبَّب لنا بمضرَّة. والعبارة التي تتردد في الغالب على شفاهنا، متى ما غلب علينا سوء المزاج: « ليأخذه الشيطان!»، لا تعني في الواقع سوى: «ليأخذه الموت!»، وهي

٢٨ ـ لودفيغ أنزنغروبر: كاتب نمساوي (١٨٣٩ ـ ١٨٨٩). من أشهر مسرحيي عصره. **وحكاية كسار الحجارة هانس** قصة شعبية له. «م».

تعادل في لاشعورنا رغبة جدّية وبالغة القوة في موته. بل أكثر من ذلك: فلاشعورنا يقتل حتى لأسباب تافهة؛ فهو، مثله مثل تشريع دراكون الأثيني[٢٩]، لا يعرف للجُنح عقوبة أخرى غير الموت؛ وهو في ذلك لا يفتقد إلى قدر من المنطق، لأن كل أذى يُنزل بأنانا الكلي القدرة والمتربع على عرش نفسه هو في واقعه **جريمة قدح بالذات الملكية**[٣٠].

إذاً، فنحن أنفسنا لا نعدو أن نكون، فيما لو حوكمنا بمقتضى حاثاتنا الرغبية اللاشعورية، عصابة من القتلة مثلنا مثل البدائيين من البشر. وإنه لمن حسن الحظ ألا تكون رغائبنا تلك قوية تلك القوة التي يعزوها إليها البشر البدائيون[٣١]. فلو كان كذلك واقع الحال لكانت البشرية هلكت منذ زمن بعيد في أتون النيران المتصالبة للعنات المتبادلة، وهلك معها أفاضل الرجال وأحكمهم، كما أجمل النساء وأرقّهن.

والتحليل النفسي، إذ يعرب عن أشباه هذه المقولات، لا يحظى في غالب الأحيان بالتصديق لدى الناس العاديين. فهم يردّونها وينبذونها كما لو أنها افتراءات لا تصمد في مواجهة توكيدات الشعور الواعي، ضاربين في الوقت نفسه صفحاً عن الإشارات والقرائن الصغيرة التي من خلالها يفضح اللاشعور في العادة نفسه أمام الشعور الواعي. ولهذا يخلق بنا أن نعيد إلى الأذهان أن العديدين من المفكرين، ممن ما كان لهم أن يقعوا قط تحت تأثير التحليل النفسي، قد وجهوا إصبع الاتهام، بالقدر الكافي من الوضوح، إلى منزع أفكارنا السرية إلى القضاء على كل ما يمكن أن يقف في طريقنا، ضاربة عرض الحائط بتحريم القتل. ولهذا الغرض سأختار، بين العديد من الأمثلة، مثالاً واحداً بات شهيراً.

ففي رواية **الأب غوريو**[٣٢] يشير بلزاك إلى مقطع من كتابات جان جاك

٢٩ ـ دراكون: مشرّع أثيني من القرن السابع ق.م. شرائعه هي أول شرائع مكتوبة في تاريخ اليونان.«م».

٣٠ ـ باللاتينية في النص: CRIMEN LAESAE MAJESTATIS.

٣١ ـ انظر بخصوص «كلية قدرة الأفكار» **الطوطم والتابو**.

٣٢ ـ **الأب غوريو**: رواية كتبها بلزاك عام ١٨٣٤. وهي واحد من الأجزاء الثلاثة والتسعين التي تتألف منها **الكوميديا البشرية** التي أراد بلزاك من خلالها تقديم لوحة فسيفسائية عن مجتمعه وأهل عصره. «م».

روسو يسأل فيه هذا المؤلف قارئه عما كان سيفعله لو كان في مستطاعه ـ من دون أن يغادر باريس ومن دون أن يُكتشف بطبيعة الحال أمره ـ أن يقتل في بكين، بمحض فعل من أفعال الإرادة، موظفاً صينياً كبيراً مسنّاً يجني من وراء قتله كسباً كبيراً. ويلمِّح روسو إلى أنه لا يعتبر حياة ذلك الموظف الصيني بحكم المضمونة، ومنذئذ غدا تعبير «اقتل وجيهك» تعبيراً دارجاً كمثَل يُضرب على مثل ذلك الاستعداد الخفي، حتى لدى أهل عصرنا هذا[٣٣].

وثمة أيضاً عدد كبير من نوادر ونكات ماجنة تنمّ عن المعنى نفسه، كما على سبيل المثال في هذا القول الموضوع على لسان زوج يخاطب زوجته: إذا مات أحدنا فسأذهب للإقامة في باريس. ومثل هذه النكات الماجنة ما كانت لتكون بمكنة ما لم تكن تفصح عن حقيقة غير معترف بها، حقيقة لا يمكن الإقرار بها لو جرى التعبير عنها بصورة جادة وبلا مواربة. ومن المعروف أنه من الممكن بالمزاح أن تقال حتى الحقيقة.

وكما الحال بالنسبة إلى الإنسان البدائي، كذلك توجد بالنسبة إلى لاشعورنا حالة يتواجه فيها ويتصادم الموقفان المتعارضان من الموت: أولهما يعترف به كإفناء للحياة، وثانيهما ينكره ويعتبره لاواقعياً. وهذه الحالة هي عينها التي كانت سائدة في الأزمنة الأولى كما تتمثل بموت عزيز من أعزائنا سواء أكان أحد الوالدين أم زوجاً أم أخاً أم أختاً أم ولداً أم صديقاً عزيزاً. فهؤلاء الأحباء هم بالنسبة إلينا، من جهة أولى، مُلك داخلي، واحد من مكوِّنات أنانا بالذات، ولكنهم أيضاً، من جهة ثانية غرباء، بله أعداء بنوع ما. وباستثناء عدد ضئيل من المواقف، لا تخلو علاقاتنا الحبِّية الأكثر رقة وحميمية من أثر من العداوة من شأنه أن يبتعث لدينا رغبة لاشعورية في موت من نحبّه. بيد أن ما ينجم عن هذا الصراع المتولِّد من ازدواجية وجدانية ليس نظرية في الروح وفي الأخلاق كما الحال من قبل، وإنما العصاب الذي من شأنه أن يمدّنا برؤى نافذة حول الحياة النفسية السوية أيضاً.

٣٣ ـ الجدير بالذكر أنه لا وجود في رواية **الأب غوريو**، ولا في سائر كتابات بلزاك، لمثل هذه الإشارة إلى قصة الموظف الصيني في كتابات روسو. بالمقابل، روى شاتوبريان في **عبقرية المسيحية** حكاية مشابهة حول «صينيّ ثريّ»، ولكن ليستخلص منها مغزى معاكساً. هامش الترجمة الفرنسية الجديدة.

وكم من مرة تسنى للأطباء الذين يعتمدون المعالجة التحليلية النفسية أن يتعاملوا إما مع عرَض ينمّ عن فرط حنوّ واهتمام بسعادة ذوي القربى وإما مع تبكيت ضمير ذاتي لا أساس موجب له البتة غبَّ موت شخص محبوب. ودراسة هذه الحالات لم تترك لديهم أي شك حول مدى انتشار هذه الرغبات اللاشعورية في حدوث الموت وحول مدى أهميتها ودلالتها.

إن الإنسان العادي يشعر بفزع كبير إزاء إمكان وجود مثل هذا الشعور، ويستند إلى نفوره هذا كيما يبرر عدم تصديقه لتأكيدات التحليل النفسي. وهو في ذلك مخطئ على ما أعتقد. فليس مرامنا هنا الحطّ من قيمة حياتنا الحبِّية، ولم يسبق قط للتحليل النفسي أن نحا أصلاً مثل هذا المنحى. وصحيح أن عقلنا وحساسيتنا معاً يصعب عليهما أن يجمعا على ذلك النحو بين الحب والكراهية، ولكن الطبيعة، باعتمادها في عملها على هذين الضدين التوأمين، تفلح في الإبقاء على الحب في حال الجاهزية والنضارة دوماً كيما يتسنى له أن يتغلب على الكراهية التي تقف له بالمرصاد. وقد يكون في وسعنا القول إننا ندين بأجمل تألقات حياتنا الحبية **لردّ فعلنا** على النوازع العدائية التي نستشعرها فاعلة في صدورنا.

لنلِّخص إذاً فنقول: إن لاشعورنا، مثله مثل إنسان الأزمنة البدائية، لا منفذ له إلى تصور فكرة موتنا الشخصي، وإن يكن مفعماً بلذة تصور مقتل الغير، وتعتمل فيه مشاعر متناقضة (مزدوجة وجدانياً) تجاه الشخص المحبوب. ولكن ألا كم أبعدنا الموقف الحضاري التقليدي تجاه الموت عن تلك الحالة البدائية!

إنه لمن السهل أن نفهم كيف تتدخل الحرب في هذه الثنائية. فهي تجرِّدنا من الرواسب الحديثة التي خلَّفتها فينا الحضارة وتعيد بعث الإنسان البدائي فينا. وهي ترغمنا على أن نكون من جديد أبطالاً ليس في مستطاعهم الاعتقاد بموتهم الشخصي، وتصوِّر لنا الأجانب على أنهم أعداء ينبغي أن نتسبب لهم في الموت أو أن نتمناه لهم، وتنصحنا بأن نضرب صفحاً عن موت من نحبِّهم من الأشخاص. أما الحرب ذاتها فلا تقبل أن تزول أو أن تلغى. فما دامت شروط حياة الشعوب تتفاوت فيما بينها تفاوتاً كبيراً، وما دامت مشاعر المقت المتبادل

مشبوبة بعنف، فلن ينقطع للحروب دابر. وهنا ينهض سؤال: أفلا يتوجب علينا أن ننضوي في عداد سائر الناس ممن يرضخون لواقع الأمر ويتكيَّفون مع الحرب؟ أفلا يتعيَّن علينا أن نسلِّم بأننا، في موقفنا الحضاري من الموت، نعيش مرة أخرى نفسياً فوق طاقاتنا؟ ومن ثم، أليس من الأفضل لنا أن نعود على أعقابنا لنعترف بالحقيقة؟ أليس خيراً لنا أن نفسح للموت، في الواقع الفعلي كما في فكرنا، المكان الذي يعود إليه وأن نكشف عن قدر أكبر من موقفنا اللاشعوري إزاء الموت بعد أن كنا نقمعه بمنتهى العناية؟ قد لا تكون هذه تجلية كبرى، هذا إن لم تكن، من أكثر من زاوية، خطوة إلى الوراء، بله تراجعاً ونكوصاً. ولكن ألا يتيح لنا ذلك أن نأخذ في الحسبان واقع الأشياء على نحو أفضل بحيث تغدو الحياة من جديد أكثر قابلية للاحتمال؟ فتحمُّل الحياة يبقى هو الواجب الأولي والأفضل للأحياء قاطبة. والوهم يفقد كل قيمة له متى كان يحول بيننا وبين ذلك.

ألا فلنتذكر القول المأثور القديم: **إذا أردت السلم فاستعدّ للحرب**[٣٤].

وربما يكون قد آن الأوان لندخل عليه تعديلاً: **إذا أردت الحياة فاستعد للموت**[٣٥].

* * *

٣٤ ـ باللاتينية في النص: SI VIS PACEM, PARA BELLUM، وهو قول مأثور مجهول قائله. «م».

٣٥ ـ باللاتينية أيضاً في النص: SI VIS VITAM, PARA MORTEM.

مدخل إلى التحليل النفسي للأعصبة الحربية[1]

إن الكتاب الصغير عن الأعصبة الحربية، الذي تدشّن منشوراتنا به سلسلة «المكتبة الدولية للتحليل النفسي»، يعالج موضوعاً كان له، إلى حين قريب من الزمن، امتياز التمتع براهنية كبيرة. فحين جرت مناقشته في المؤتمر الخامس للتحليل النفسي في بودابست (أيلول/ سبتمبر ١٩١٨)، كان الممثّلون الرسميون للهيئات القيادية لدول أوروبا الوسطى حاضرين هناك للاطلاع على المحاضرات والمناقشات، وقد كانت النتيجة الواعدة لذلك اللقاء الأول الالتزام بإنشاء عيادات تحليلية نفسية تتاح فيها للأطباء العاملين والمتخرجين من مدرسة التحليل النفسي الوسائل كيما يدرسوا طبيعة تلك الأمراض الملغزة ويخضعوها للمعالجة من منطلق التحليل النفسي. ولكن حتى قبل أن تأخذ تلك المشاريع طريقها إلى حيِّز التنفيذ كانت الحرب قد وضعت أوزارها؛ وما لبثت المؤسسات التي أنشأتها الحكومات أن انهارت، وأخلى الاهتمام بالأعصبة الحربية مكانه لهموم وشواغل أخرى. ولكن مع زوال شروط الحرب آلت إلى زوال أيضاً معظم الأمراض العصابية الناجمة عن الحرب. وهكذا ضاعت مع الأسف الفرصة لسبر غور تلك الأمراض. على أنه ينبغي أن نضيف للحال: فلنأمل ألا تسنح تلك الفرصة من جديد باكراً.

لكن طيّ صفحة تلك المرحلة لم يعنِ وضع حدّ لانتشار التحليل النفسي. فحتى الأطباء الذين نأوا بأنفسهم عن النظريات التحليلية النفسية عاودوا الاقتراب منها تحت

١ ـ في المؤتمر الدولي الخامس للتحليل النفسي، الذي انعقد في بودابست يومي ٢٨ و٢٩ أيلول/ سبتمبر١٩١٨، دار نقاش حول الأعصبة الحربية على إثر مداخلات ساندور فيرنزي وكارل أبراهام وإرنست سيمّل. وهذه المداخلات الثلاث، مع المدخل الذي كتبه لها فرويد، هي التي نشرت عام ١٩١٩ تحت عنوان: **حول التحليل النفسي للأعصبة الحربية**. «م».

ضغط مقتضيات الخدمة في الجيوش ومعالجة الأعصبة الناجمة عن الحرب. وبدءاً من تقرير فيرنزي[٢] تسنى للقارئ أن يدرك كم كلَّف ذلك الاقتراب المتجدد من ترددات ومماحكات وإنكارات قبل التسليم، بصفة عامة، بصحة كشوف التحليل النفسي بصدد العوامل الفاعلة في الأعصبة في زمن السلم، والمصدر النفسي المنشأ للأعراض، وأهمية الحاثات الغريزية اللاشعورية، ودور المكسب الأولي للمرض في تصفية النزاعات النفسية (الهرب من خلال المرض)، وسحب ذلك كله على الأعصبة الحربية. كذلك، إن تقرير إ. سيمّل[٣] أظهر مدى النجاح الذي يمكن إحرازه عندما يعالج عصابيو الحرب بالتقنية التطهيرية التي كانت، كما هو معروف، المرحلة التمهيدية من التقنية التحليلية النفسية.

بيد أنه لا حاجة بنا، مع بداية هذا التقارب مع التحليل النفسي، إلى أن نعلِّق كبير أهمية على احتمال التصالح معه أو تسوية المعارضة له. ولو قيِّض لأحدهم، ممن لم يسبق لهم أن أولوا اهتماماً لمنظومة متكاملة متلاحمة من المفترضات، أن يجد نفسه على حين بغتة منقاداً إلى التسليم بصحة جزء من ذلك الكل، لجاز لنا أن نفترض أن إنكاره سيتهتزّ من أساسه، وأنه سيبيح لنفسه أن ينتظر، بقدر من الاحترام، أن تثبت صحة الجزء الآخر الذي لا يملك بخصوصه أي تجربة ذاتية، ومن ثم أن يمسك عن إصدار أي حكم.

إن هذا الجزء الآخر من النظرية التحليلية النفسية، الذي لم تتطرق إليه دراسة الأعصبة الحربية، إنما مداره على كون القوى الغريزية الجنسية هي التي تعبّر عن نفسها في تكوين العرَض، وعلى كون العصاب ينجم عن الصراع بين الأنا والدوافع الغريزية الجنسية المرفوضة من قبله. وعلينا هنا أن نأخذ كلمة «الجنسية» بمعناها الواسع، كما هو معتمد في التحليل النفسي، وألا نخلط بينها وبين مفهوم «التناسلية» الأضيق.

---

٢ - ساندور فيرنزي FERENEZI: محلل نفسي مجري (١٨٧٣ - ١٩٣٣). تولى فرويد تحليله، وحلل بدوره ميلاني كلاين وجيزا روهايم. من مؤلفاته: **تأملات حول المازوخية، الأعصبة الحربية، طالاسا: التحليل النفسي لأصول الحياة الجنسية.** «م».

٣ - إرنست سيمّل SIMMEL: طبيب أعصاب ومحلل نفسي ألماني (١٨٨٢ - ١٩٤٧). كان أول من أسس عيادة للتحليل النفسي، واشتهر بدراسته عن الأعصبة الرضّية. من مؤلفاته: **عن التحليل النفسي للأعصبة الحربية، غريزة حفظ الذات وغريزة الموت، اللاسامية: مرض اجتماعي.** «م».

والحال أن إ. جونز[٤] يقول عين الصواب في مساهمته عندما يشير إلى أن هذا الجانب النظري لم يدلِّل إلى يومنا الحاضر على صلاحيته في مضمار الأعصبة الحربية. كذلك إن الدراسات التي من شأنها أن تثبت ذلك لم تحظَ بعد بمن يقوم بها. ولعل الأعصبة الحربية لا تصلح بالمرة كمادة لمثل هذا الإثبات. لكن خصوم التحليل النفسي، الذي ثبت أن نفورهم من الجنسية أقوى عندهم من المنطق، هرعوا يعلنون أن تشخيص الأعصبة الحربية قد فنّد تفنيداً قاطعاً ونهائياً ذلك الشقّ من النظرية التحليلية النفسية. ولكنهم يدلِّلون بذلك هنا على ضرب من المماحكة. فأن يكون تشخيص الأعصبة الحربية ـ البعيد عن أن يكون قد ذهب بعد إلى غور الأشياء ـ **لا يسمح بالإقرار بصحّة** النظرية الجنسية عن الأعصبة، فهذا شيء وشيء آخر تماماً أن يقال إن هذه النظرية **ليست بصحيحة**.

ولو أباح المرء لنفسه أن يأخذ بقدر من حسن النية وبقدر من عدم التغرُّض، لما عسر عليه أن يهتدي إلى الطريق الذي يفضي إلى مزيد من التوضيح للأمور.

إن الأعصبة الحربية، بقدر ما تفترق عن الأعصبة العادية لزمن السلم بسمات مميِّزة خاصة، يمكن فهمها على أنها أعصبة رضِّية أتاح لها إمكانية التظاهر صراع ما مع الأنا. ومساهمة أبراهام[٥] تزوِّدنا بمؤشرات جيِّدة بصدد طبيعة هذا الصراع

٤ ـ إرنست جونز JONES: محلل نفسي بريطاني (١٨٧٩ ـ ١٩٥٨). اشتهر أول الأمر بالسيرة التي وضعها عن حياة فرويد، ومؤسس **جمعية لندن للتحليل النفسي**. كان له دور عملي بارز في تاريخ حركة التحليل النفسي، وقدّم كل ضروب المساعدة الممكنة لأنصار التحليل النفسي الهاربين من الاضطهاد النازي. وقد ربطته بفرويد صلة صداقة حميمة، وله مساهمات تحليلية نفسية في الأنتروبولوجيا والفن واللغة، من أشهرها دراسته عن **أوديب وهملت**. «م».

٥ ـ كارل أبراهام ABRAHAM: طبيب ومحلل نفسي ألماني (١٨٧٧ ـ ١٩٢٥). عمل في أول الأمر في مستشفى بورغوزلي للطبّ النفسي في زوريخ تحت إشراف يوجين بلولر. التقى فرويد عام ١٩٠٧ وحرّر أول مقالين تحليليين نفسيين له أولى فيهما مكانة مركزية للرضّة الجنسية. أسس **الجمعية البرلينية للتحليل النفسي** عام ١٩١٠. وعمل أثناء الحرب العالمية الأولى كطبيب عسكري وجراح وتعامل مع العديد من حالات الإصابة بالرضة الفيزيقية والنفسية. وترأس لمرتين على التوالي **الرابطة التحليلية النفسية الدولية**. أولى اهتماماً خاصاً لمراحل تطور الجنسية الطفلية وميّز في المرحلة الشفوية طورين: طور لذة المصّ وطور لذة العضّ الذي أسماه بالطور السادي، وميّز بين العصاب والذهان بالانتقال من الطور الشرجي الهادف إلى التبرز إلى الطور الشرجي الهادف إلى الإمساك. من أشهر مؤلفاته: **حول الأعصبة الحربية** (بالاشتراك مع فرويد وساندور فيرنزي)، **الهوس والسويداء**، **الحلم والأسطورة**، **رمزية لغة الحلم**، **الأخاييل الطفلية في الحلم والأسطورة**، **أمنحوتب الرابع (أخناتون): مساهمة تحليلية نفسية في دراسة شخصية آتون والعبادة التوحيدية**. «م».

مع الأنا؛ وهذا ما أقرّ به أيضاً المؤلفون الإنكليز أو الأمريكان الذين يستشهد بهم جونز. ومدار هذا الصراع هو بين الأنا القديم المسالم وأنا العسكري الجديد المحارب، وهو صراع يشتدّ أواره متى ما اقتدر أنا أيام السلم على أن يتبيَّن مدى ما يتعرض له من خطر خسارة الحياة بسبب تهوّر قرينه الطفيلي الحديث التكوين. وسواء هنا أن نقول إن الأنا يحمي نفسه من الخطر بالهرب والالتجاء إلى حِمى العصاب الرضّي، أو أن نقول إنه يحامي عن نفسه ضد الأنا الجديد الذي يعترف بخطره على حياته. وعلى هذا، يكون الجيش الذي جرت تعبئته قومياً هو التربة المغذِّية للأعصبة الحربية، بينما تنعدم كل إمكانية لظهور هذه الأعصبة لدى الجنود المحترفين أو لدى العساكر المرتزقة.

أما المظهر الآخر من الأعصبة الحربية فيتمثَّل بالعصاب الرضِّي الذي يطرأ، كما هو معروف، في زمن السلم أيضاً على إثر نوبة ذعر أو حادث خطير، دونما صلة البتة بصراع في داخل الأنا.

إن نظرية الإتيولوجيا الجنسية للأعصبة، أو كما نؤثر أن نقول: النظرية الليبيدوية في الأعصبة، ما صيغت في الأصل إلا برسم الأعصبة التحويلية[٦] التي تطرأ في الحياة في زمن السلم؛ وإنما في هذه الأعصبة حصراً يسهل علينا أن نبيِّن صحة هذه النظرية عن طريق تطبيق تقنية التحليل النفسي. بيد أن تطبيقها على تلك الإصابات المَرَضية الأخرى التي جمعناها لاحقاً في فئة الأعصبة النرجسية يصطدم سلفاً بصعوبات. فأمراض من قبيل الخبل المبكر أو البارانويا أو السويداء لا تصلح إطلاقاً كمادة للتدليل على صحة نظرية الليبيدو وللتمهيد لفهمها، ولهذا بالتحديد لا يتأتى للأطباء النفسيين الذين لا يقيمون اعتباراً للأعصبة التحويلية أن يتآلفوا معها. ولهذا تحديداً تبدى العصاب الرضِّي (لزمن السلم) مستعصياً أشدّ الاستعصاء من هذا المنظور، وهذا ما حال دون أن

٦ ـ الأعصبة التحويلية NEVROSES DE TRANSFERT: هي أعصبة نفسية مقابلة في التحليل النفسي للأعصبة النرجسية، وتتميز بأن الليبيدو فيها يتجه دوماً نحو مواضيع واقعية أو متخيَّلة بدلاً من أن ينصبّ على الأنا نفسه. وقد كان أول من صاغ هذا المفهوم كارل يونغ. وتتوزع الأعصبة التحويلية إجمالاً إلى أعصبة حَصَرية وهستيرية استبدالية وأعصبة وسواسية. «م».

يقدِّم ظهور الأعصبة الحربية أي إضافة جديدة إلى الوضعية القائمة.

والواقع أنه ما أتيح لنا أن نصيب فلاحاً في توسيع نطاق نظرية الليبيدو لتشمل الأعصبة النرجسية إلا بعد أن صغنا وطبقّنا مفهوم «الليبيدو الأنوي»، وقلنا بالتالي بوجود مقدار من الطاقة الجنسية مرتبط بالأنا نفسه وفيه يجد إشباعه على نحو ما يجده عادة في الموضوع[٧]. وهذا التوسيع المشروع تماماً لمفهوم الجنسية يعد بأن يقدِّم لنا، بخصوص جميع تلك الأعصبة الخطيرة وبخصوص الأذهنة، كل ما هو مباح لنا أن نتوقعه من نظرية تشقّ طريقها تلمُّساً وتجريباً. وفي هذا السياق نفسه يمكن أن يندرج العصاب الرضِّي (لزمن السلم) متى ما انتهى الأمر بالبحوث حول العلاقات ـ الموجودة بلا أدنى ريب ـ بين الذعر والحَصَر والليبيدو النرجسي إلى الوصول إلى نتيجة ما.

ولئن تكن الأعصبة الرضِّية والأعصبة الحربية تتكلم بصوت أعلى مما ينبغي عن تأثير الخطر على الحياة، ولا تتكلم إطلاقاً أو لا تتكلم بقدر كافٍ من الوضوح عن تأثير «الحرمان من الحب»، فإن أعصبة زمن السلم التحويلية المعتادة لا تشفّ عن أي دور إتيولوجي للعامل الأول، على خلاف واقع الأمر في الحالة الأولى. بل ثمة من يذهب إلى حدّ الافتراض بأن الأوجاع والأوصاب في هذه الأعصبة الأخيرة لا يمكن أن يكون لها من مصدر سوى الرخاوة وطيب العيش والبطر، وهذا ما يُفترض فيه أنه يمثِّل من جديد تعارضاً مثيراً للاهتمام مع شروط الحياة التي تتمخَّض فيها الأعصبة الحربية. ولو كان على المحلِّلين أن يحذوا حذو خصومهم لكان عليهم أن يؤكدوا، متى ما وجدوا أن مرضاهم قد سقطوا مرضى من جراء «الحرمان من الحب» وعدم إشباع مطالبهم الليبيدوية، أنه لا يمكن أن يكون ثمة وجود لأعصبة ناجمة عن خطر من الأخطار أو أن الاضطرابات المرَضية التي تظهر على إثر صدمة مخيفة ليست بأعصبة. وهذا، بطبيعة الحال، أمر لم يخطر لهم قط في بال. بل هم يرون في ذلك، على العكس، فرصة مؤاتية للجمع في مفهوم واحد بين هاتين الواقعتين اللتين تجنحان في ظاهر الأمر إلى

٧ ـ الموضوع في التحليل النفسي هو ما غير الأنا، وهو في العموم موضوع الحبّ أو موضوع الشهوة الجنسية. والنسبة إليه في هذه الحال هي الموضوعاني. «م».

التفارق. ففي الأعصبة الرضِّية كما في الأعصبة الحربية يدفع الأنا البشري عن نفسه شرّ خطر يتهدده من الخارج، أو يكون متجسداً في نظره في شكل منبثق عن الأنا نفسه؛ أما في الأعصبة التحويلية لزمن السلم فإن الأنا يعزو إلى ليبيدوه دور العدوّ، ومن ثم إن مطالبه تبدو له متوعدة، منذرة بالخطر. وفي الحالتين كلتيهما ينتاب الأنا خوف من لحاق الأذى به، سواء أمن قبل الليبيدو أم من قبل الأشكال الخارجية للعنف. بل قد يسعنا القول إن ما يخاف منه في الأعصبة الحربية، خلافاً لواقع الحال في الأعصبة الرَّضية المحضة وبالمقارنة مع الأعصبة التحويلية، هو عدو داخلي. أما الصعوبات النظرية التي تنهض عائقاً في وجه مثل هذا التصور الوحدوي للفرضيتين فلا يبدو أنها غير قابلة للتذليل: إذ أليس يسعنا أن نصف بحقٍّ الكبت ـ القائم في أساس كل عصاب ـ بأنه ردّ فعل على رضَّة، وبأنه عصاب رَضِّي ابتدائي؟

لماذا الحرب؟

عزيزي السيد أينشتاين[1]

لما علمت أنك تنوي دعوتي إلى تبادل للأفكار حول موضوع يهمّك ويبدو لك جديراً بأن يحظى باهتمام الآخرين، وافقت بلا تردد. وقد كنت توقعت أن تختار مشكلة تكون محدودة بحدود ما هو قابل للمعرفة اليوم، مشكلة يمكن لكل منا ـ عالم الفيزياء وعالم النفس ـ أن يدلي فيها بدلوه بحيث يمكن لهما أن يلتقيا على أرض واحدة وإن سلكا طريقين مختلفين. ولذا فقد فاجأتني بطرحك عليّ السؤال عما نستطيع القيام به لحماية البشر من لعنة الحرب. وقد خفت في البداية تحت ضغط الشعور بعدم كفاءتي ـ وأكاد أقول عدم كفاءتنا نحن الاثنين ـ إزاء ما بدا لي أنه مهمة عملية تقع حصراً على عاتق رجال الدولة. لكنني فهمت

١ ـ في عام ١٩٣٢ وجهت اللجنة الدائمة للآداب والفنون التابعة لعصبة الأمم دعوة إلى ألبرت أينشتاين، الذائع الصيت يومئذ كناشط من أجل السلام ونزع التسلح في العالم، إلى المساهمة في سلسلة الرسائل المفتوحة التي كانت قد بدأتْ بنشرها حول أهم القضايا المشتركة للإنسانية. وقد اقترح أينشتاين يومئذ أن يكون شريكه في النقاش سيغموند فرويد الذي كان التقاه عام ١٩٢٦ والذي لم يتردد في قبول دعوته. وبالفعل صدر في عام ١٩٣٣ المجلد الثاني من مراسلات عصبة الأمم تحت عنوان **لماذا الحرب؟** متضمناً رسالة مقتضبة من أينشتاين وردّ فرويد عليها باللغات اللاتينية والإنكليزية والفرنسية. وقد كان السؤال الرئيسي الذي طرحه أينشتاين هو: هل ثمة من إمكانية لتوجيه التطور النفسي للبشر بحيث تتاح لهم قدرة أكبر على المقاومة تجاه عقد الكراهية والرغبة المَرَضية في إبادة الآخرين، تلك العقد التي لا تعتمل على مستوى الدول وحدها، بل كذلك على مستوى الشعوب والجماهير؟

وقد كانت اللجنة الدائمة للآداب والفنون قد اقترحت أن يكون عنوان المناظرة بين أينشتاين وفرويد **القانون والعنف**، ولكن فرويد أصرّ على أن يكون العنوان: **لماذا الحرب؟**

وقد اعتمدنا في ترجمة رسالة فرويد الجوابية إلى أينشتاين الترجمة الفرنسية الصادرة عام ١٩٩٥ في المجلد التاسع عشر من **مؤلفات فرويد الكاملة** عن المنشورات الجامعية الفرنسية. «م».

بعدئذ أنك أثرت المسألة لا كمستكشف في مجال الطبيعة والفيزياء، بل كصديق للبشر لبى دعوة **عصبة الأمم** نظير ما فعل فريديوف نانسن[٢] المستكشف القطبي الذي أخذ على عاتقه تقديم العون للجائعين والمهجرين عن أوطانهم من ضحايا الحرب العالمية. وقد تبيَّنت أيضاً أنه ليس مطلوباً مني تقديم مقترحات عملية، وإنما فقط أن أوضح كيف تتبدى مشكلة تفادي الحرب من منظور مقاربة سيكولوجية.

ولكنك هنا أيضاً قلت في رسالتك كل ما يمكن قوله تقريباً. وهكذا تكون ـ إن جاز القول ـ قد حبست الريح عن أشرعتي، لكن يطيب لي مع ذلك أن أجذِّف في مجراك وأكتفي بتوكيد كل ما تقدَّمت به، مع الإفاضة فيه بقدر ما يسمح علمي، أو تخميني.

لقد بدأت رسالتك بالكلام عن العلاقة بين **القانون والقوة**. ومن المؤكد أن هذه نقطة البداية الصحيحة لبحثنا. ولكن هل لي أن أستعيض عن كلمة «القوة» بكلمة «العنف» الأكثر فجاجة وفظاظة؟ إن القانون والعنف هما اليوم في نظرنا نقيضان. ومن السهل أن نبيِّن أن واحدهما انبثق عن الآخر؛ وإذا ما عدنا إلى الأصول الأولى وتفحَّصنا كيف حدث ذلك في أول الأمر، اهتدينا بلا مشقّة إلى الكيفية التي حدث بها ذلك. لكن اعذرني إذا سردت في ما سيلي ما هو معروف ومعترف به من قبل الجميع كما لو أنه جديد؛ بيد أن السياق هو ما يجبرني على ذلك.

إنه لمبدأ عام إذاً أن يكون استعمال العنف هو الذي يحسم القرار في ما يتصل بمنازعات المصالح بين البشر. وذلك هو الشأن في مملكة الحيوان التي لا يجوز أصلاً للإنسان أن يستبعد نفسه منها. صحيح أنه تنضاف، بالنسبة إلى الإنسان، منازعات في **الرأي** قد تصل إلى درجة عالية من التجريد وتبدو وكأنها تتطلب

٢ ـ فريديوف نانسن: مستكشف قطبي ورجل علم ودبلوماسي نرويجي (١٨٦١ ـ ١٩٣٠). خصص العقد الأخير من حياته لقضية اللاجئين في العالم بعد أن سمَّته عصبة الأمم مفوضاً عاماً للاجئين. نال في عام ١٩٢٢ جائزة نوبل للسلام مكافأة له على جهوده في مؤازرة المشردِّين من ضحايا الحرب العالمية الأولى. «م».

أسلوباً آخر في الحسم. لكن هذا محض تعقيد لاحق. ففي البدء كانت القوة العضلية هي التي تفصل، في إطار العشير البشري الصغير، في ما إذا كان هذا الشيء أو ذاك يعود إلى هذا الفرد أو ذاك، وكانت هي التي تقرر إرادة أي منهما ينبغي أن تسود. وسرعان ما تعززت القوة العضلية بعد أن استعيض عنها باستخدام الأدوات: فالغلبة باتت لمن يحوز أحسن السلاح أو لمن يحذق استعماله. ومع دخول السلاح شرع تفوق العقل يحلّ محلّ القوة العضلية العارية. ولكن الغرض الأخير للصراع بقي هو هو: فعلى أحد الطرفين، وقد شُلَّت قواه وغُلب على أمره، أن يتخلى عن معارضته أو مطالبته. وهذا الغرض هو ما كان يتحقق على أتمّ نحو عندما يستأصل العنف شأفة الخصم بقتله. وكان لذلك مكسبان: فالخصم ما عاد يستطيع أن يجدِّد معارضته، والمصير الذي آل إليه يردع الآخرين عن حذو حذوه. وبالإضافة إلى ذلك، إن قتل العدو يشبع ميلاً غريزياً سأعود إلى الكلام عنه لاحقاً. بيد أن نية القتل يمكن أن يعترضها اعتبارٌ مؤداه أن العدو يمكن أن يُستخدم في إتيان خدمات نافعة، إذا ما تُرك على قيد الحياة وفي حالة خوف في آن معاً. وفي مثل هذه الحال كان العنف يكتفي بالتخويف بدلاً من القتل. تلك كانت البداية للإبقاء على حياة العدو، ولكن بات على الغالب منذئذ أن يحسب حساباً لتعطش المغلوب إلى الانتقام، فكان بذلك يضحِّي بجانب من أمنه.

تلك هي إذاً الحالة الأصلية للأمور: هيمنة القوة الأقوى، سواء عن طريق العنف الغاشم أو المستند إلى العقل. ونحن نعلم أن هذا النظام تعدَّل في مجرى التطور اللاحق وأن ثمة طريقاً قاد من العنف إلى القانون، ولكن ما هو؟ طريق واحد أوحد في رأيي: إنه ذاك الذي فتحه واقع أن اتحاد عدة أفراد ضعفاء تأتَّى له أن ينافس القوة المتفوقة لفرد واحد. «إن لفي الاتحاد قوة»[٣]. فالعنف أمكن كسره بالاتحاد، فباتت قوة الذين اتحدوا هي القانون بالتضادّ مع عنف الفرد.

وهكذا نرى أن القانون هو قوة جماعة. بيد أنه يبقى ضرباً من العنف وعلى

٣ ـ بالفرنسية في النص L'UNION FAIT LA FORCE. «م».

استعداد لأن يُوجَّه ضد كل فرد يتصدى له بالمعارضة؛ فهو يعتمد الوسائل نفسها وينشد الغايات عينها؛ والفارق الوحيد يكمن بالفعل في أنه لم يعد عنفاً حكراً على فرد بعينه، بل عنف جماعة. ولكن حتى يتمّ فعلاً هذا الانتقال من العنف إلى القانون الجديد لا بدّ من أن يتوفر شرط سيكولوجي. إذ ينبغي أن يكون اتحاد الجماعة من الأفراد مستقراً ثابتاً. أما إذا لم يقم هذا الاتحاد إلا لغرض الإطاحة بالفرد الفائق القوة ثم لم يلبث أن تفككت أواصره بعد التغلب على هذا الأخير، فلا يكون قد تحقق شيء. فأول من سيجد نفسه متفوقاً في القوة سيطمح إلى تسييد العنف من جديد، وستتكرر اللعبة إلى **ما لا نهاية**. فالجماعة يتعيَّن عليها أن تبقي أواصرها معقودة باستمرار، وأن تنظِّم نفسها، وأن تتخذ إجراءات لاتقاء شر أخطار التمرد، وأن تنشئ أجهزة تسهر على مراعاة هذه الإجراءات ـ أي قوانين ـ وتتكفل بتنفيذ تدابير العنف المطابقة للقانون. ومع الاعتراف بمثل هذه الوحدة في المصالح تنشأ بين أعضاء الجماعة البشرية الموحَّدة المعنيَّة روابط عاطفية، روابط جماعية، فيها تكمن قوتها الحقيقية.

هذا، على ما أعتقد، جوهر الظاهرة التي مدار الكلام عنها: أي التغلب على العنف عن طريق نقل القوة إلى وحدة أكبر تجمعها معاً روابط عاطفية بين أعضائها. أما الباقي فلا يعدو أن يكون إسهاباً وتكراراً.

إن الوضع يبقى بسيطاً ما دامت الجماعة تتألف فقط من عدد محدود من الأفراد المتعادلين في القوة. فقوانين هذا الاتحاد تحدد مقدار ما ينبغي على كل فرد ـ إذا أريد ضمان أمن الحياة المشتركة ـ أي يتخلى عنه مما هو متاح له من حرية شخصية في استخدام قوته كوسيلة عنف. لكن حالة موائمة كهذه ليست بممكنة التصور إلا نظرياً فحسب، أما في الواقع فإن الموقف يتعقد بحكم من أن الجماعة المعنية تضمّ من البداية عناصر قوة غير متكافئة، من رجال ونساء، وآباء وأبناء، ثم، من جراء الحروب، غالبين ومغلوبين لا يلبثون أن يتحولوا إلى سادة وعبيد. وعندئذ يغدو قانون الجماعة تعبيراً عن علاقات قوة غير متكافئة في داخلها؛ فالقوانين ستوضع من قبل الغالبين ولن تُقِرّ إلا بأضأل الحقوق للمغلوبين. وعندئذ يرزح الوضع القانوني تحت وطأة مصدرين للفوضى، ولكن كذلك

للتقدم. من جهة أولى المحاولات الفردية من جانب السادة للتعالي فوق التقييدات الساري مفعولها على الجميع، أي للانكفاء من سيادة القانون إلى سيادة العنف؛ ومن الجهة الثانية الجهود الدائبة التي تصدر عن المضطَهدين للحصول على المزيد من القوة ولتثبيت هذه التغييرات في القانون، وبالتالي للتقدم من وضعية قانونية متفاوتة إلى وضعية قانونية متساوية للجميع. وسيكتسب هذا الاتجاه الثاني مزيداً من الأهمية إذا ما حدثت في داخل الجماعة المعنية تحولات فعلية في علاقات القوة، على نحو ما يحدث بفعل عوامل تاريخية شتى. وعندئذ يمكن للقانون أن يتكيَّف تدريجياً مع ميزان القوى الجديد، أو ـ وهذا ما يحدث غالباً ـ قد لا تكون الطبقة السائدة مستعدة للقبول بذلك التغيير، فينجم عن ذلك تمرد وحرب أهلية، مع ما يترتب عليهما من تعليق مؤقت للقانون ومن مواجهات ومصادمات عنيفة جديدة تنتهي إلى قيام وضعية قانونية جديدة. على أن هناك مصدراً آخر لتعديل القانون يشقّ طريقه إلى التفعيل بصورة سلمية، وهو يتمثل بالتحول الحضاري لمجموع أعضاء الجماعة، ولكن ذلك لا يحدث إلا في سياق مغاير لا نملك إلا أن نرجئ الكلام عنه إلى ما بعد.

هكذا نرى أن تصفية نزاعات المصالح عن طريق العنف لا سبيل إلى تفاديها حتى داخل الجماعة المتآلفة. ولكن الضرورات والقواسم المشتركة التي تفرضها الحياة الجماعية فوق أرض واحدة تضغط في اتجاه وضع حدٍّ سريع لتلك الصراعات؛ وفي ظلّ شروط كهذه تتعاظم احتمالات الوصول إلى حلول سلمية. بيد أننا لو ألقينا نظرة على تاريخ البشرية لوجدناه يحفل بسلسلة لامتناهية الطول من المنازعات والصراعات بين جماعة وأخرى، أو بين جماعة بعينها وبين عدة جماعات أخرى، كما بين وحدات كبيرة وأخرى صغيرة، وبين مدن وأقاليم وقبائل وشعوب وإمبراطوريات، وهي منازعات وصراعات يكون فيها للحرب قرار الفصل في غالب الأحيان. وإن حروباً من هذا القبيل تنتهي إما إلى السلب والنهب، وإما إلى إخضاع أحد الطرفين إخضاعاً تاماً وإلى الاستيلاء على أرضه. وليس في الإمكان إصدار حكم واحد ومتجانس على حروب الفتح. فالعديد من أمثال هذه الحروب ـ مثل حروب المغول والترك ـ لم تتمخض إلا عن كوارث،

بينما ساهم غيرها على العكس في تحويل العنف إلى قانون إذ تأسست وحدات أكبر بات استخدام العنف داخل نطاقها بحكم المستحيل وأمست المنازعات بالتالي تسوَّى عن طريق نظام قانوني جديد. وهكذا أعطت فتوحات الرومان بلدان البحر الأبيض المتوسط ذلك السلام الثمين المسمى بـ PAX ROMANA[٤]. وقد خلقت شهوة التوسع لدى الملوك الفرنسيين فرنسا جديدة ومزدهرة ومتحدة في ظل السلام. ومهما بدت المفارقة كبيرة، فلا مناص لنا من التسليم بأنه ليس من المستبعد أن تكون الحرب وسيلة مناسبة لإقامة السلام «الأبدي» الذي طالما صبا إليه الإنسان، إذ من شأنها أحياناً أن تخلق تلك الوحدات الكبرى التي تغدو فيها الحروب الجديدة بحكم المستحيلة بفضل قيام سلطة مركزية قوية. بيد أن الحرب لم تتأدَّ إلى هذه النتيجة، لأن النجاحات التي يحرزها الغزو نادراً ما تكون دائمة؛ فالوحدات الحديثة الإنشاء تعود إلى التفكك، وفي غالب الأحوال من جراء انعدام التلاحم بين الأجزاء التي جرى توحيدها بالعنف. أضف إلى ذلك أن الفتوحات ما أمكن لها أن تخلق حتى اليوم سوى اتحادات **جزئية** ـ وإن تكن واسعة النطاق ـ وقد كانت المنازعات بين هذه الاتحادات تتطلب أكثر من أي وقت سابق حلاً لها عن طريق العنف. ولقد كانت النتيجة الوحيدة لكل تلك الجهود الحربية أن البشرية استبدلت حروباً صغيرة عديدة، بل متواصلة، بحروب كبيرة نادرة، ولكنها أشدّ ضراوة وتدميراً.

إذا طبقّنا ذلك على الحاضر انتهينا إلى النتيجة ذاتها التي توصلت إليها أنت عن طريق أقصر[٥]. فالوقاية الأكيدة من الحروب ليست بممكنة إلا إذا اتحد بنو البشر ليقيموا سلطة مركزية يُعهد إليها بالحقّ في إصدار الحكم بصدد جميع

---

٤ ـ يطلق هذا الاسم على تلك الحقبة من التاريخ التي امتدت من القرن الأول ق.م إلى القرن الثاني ب.م، وذلك منذ أن أعلن الإمبراطور أوغسطس في عام ٢٩ ق.م. نهاية الحروب الأهلية إلى يوم إعلان وفاة الإمبراطور مرقس أوراليوس عام ١٨٠ م. ولكن ذلك لم يحل دون نشوب حرب أهلية طاحنة في العام المسمى بعام الأباطرة الأربعة (نيرون، غلبا، أوتون، فيتاليوس) بين حزيران/ يونيو ٦٨ م. وكانون الأول/ ديسمبر ٦٩ م. «م».

٥ ـ كان أينشتاين، في رسالته إلى فرويد، قد أعرب عن اعتقاده، وهو «الرجل الحرّ ـ كما قال ـ من كل هوى قومي المنزع»، بأن الطريق إلى السلام العالمي هو «إنشاء سلطة تشريعية وقضائية للتحكيم في جميع المنازعات التي تنشب بين الدول». «م».

الصراعات حول المصالح. وهنا نجد أنفسنا بمنتهى الوضوح أمام مطلبين: أن تُنشأ مثل تلك الهيئة العليا وأن تزوَّد بالقوة اللازمة. وأي من هذين التدبيرين لن يكون مجدياً بدون الآخر. **وعصبة الأمم** اليوم مصمَّمة لتكون سلطة من هذا القبيل، لكن الشرط الثاني غير متحقق. فعصبة الأمم لا تحوز قوة تابعة لها، وهي لا تستطيع الحصول عليها إلا إذا أبدى أعضاء الاتحاد الجديد، أي الدول المستقلة بذاتها، استعداداً لمنحها إياها. ولكن يبدو أن احتمالاً من هذا القبيل ضعيف منتهى الضعف. ومع ذلك، إن المرء لا يدلل، حيال واقعة تأسيس عصبة الأمم، إلا على عدم تفهم كامل إذا كان يجهل أن هذه محاولة جسورة تكاد تكون غير مسبوقة في تاريخ البشرية، بل ربما كانت منقطعة النظير من حيث اتساع نطاقها. وهي محاولة لحيازة السلطة ـ أي النفوذ ذي الصفة الإلزامية ـ استناداً إلى مبادئ مثلى محددة، على حين أن السلطة تقوم في العادة على امتلاك القوة. وقد كنا رأينا أن أمرين اثنين يضمنان تلاحم جماعة ما من الجماعات: العنف والروابط العاطفية ـ أي التماهيات بلغتنا التقنية ـ بين أعضائها. فإن انعدم وجود أحد هذين العاملين فلا يستبعد أن يقتدر الثاني على صون وحدة الجماعة. وطبيعي أن أمثال هذه الأفكار لا يمكن أن تكون ذات تأثير إلا إذا كانت تعبِّر عن شواغل مشتركة مهمة بين أعضاء الجماعة. وتبقى بعدئذ مسألة معرفة مدى قوتها. والتاريخ يفيدنا أنها مارست بالفعل تأثيرها. ففكرة وحدة الهوية الهلينية PANHELLENISME[٦]، أي الشعور بالتفوق على البرابرة المجاورين، تلك الفكرة التي وجدت أقوى تعبير عنها في المجالس التمثيلية للمدن اليونانية وفي عرافات الكهنة وفي المباريات الأولمبية، كانت على قدر كافٍ من القوة لتلطِّف من حدة الميول الاقتتالية لدى اليونانيين، ولكن من دون أن تكون كافية للحؤول دون نشوب الخصومات المسلحة بين فئات الشعب اليوناني المختلفة، ولا على الأخص للحؤول بين مدينة بعينها أو مجموعة من المدن اليونانية وبين التحالف مع العدو الفارسي بهدف إنزال الأذية بمدينة أخرى منافسة لها. كذلك إن الشعور

٦ ـ مذهب إيديولوجي كان يقول بوجوب وضع حدّ للحروب والنزاعات بين المدن اليونانية الآسيوية والأوروبية (الهلينية حسب النعت الدارج يومئذ) من أجل توحيد جميع اليونانيين في مواجهة الغزو الفارسي في حقبة الحروب الميدية في مطلع القرن الخامس ق. م. «م».

بوحدة الجماعة المسيحية، الذي نعلم على أية حال مدى قوته، لم يمنع مع ذلك الدول المسيحية، كبيرها وصغيرها، في عصر النهضة من طلب مساعدة السلطان العثماني في حروبها ضد بعضها بعضاً. بل حتى في عصرنا الحاضر يعزّ علينا أن نهتدي إلى أية فكرة من شأنها أن تمارس مثل هذه السلطة التوحيدية. وأما أن المثل العليا القومية، السائدة الآن بين الشعوب، تفعل فعلها اليوم في اتجاه معاكس[٧]، فهذا ما لا يمكن أن تغفل عنه عين. وهناك من الناس من يتنبأ بأن الانتشار المعمَّم لنمط التفكير البلشفي من شأنه وحده أن يضع حداً للحروب، بيد أننا ما زلنا إلى اليوم بعيدين غاية البعد، على كل حال، عن مثل ذلك الهدف، وربما قد لا يكون لنا من منفذ إليه إلا بعد حروب أهلية فظيعة مرعبة. وعليه، إن محاولة الاستعاضة عن القوة السائدة اليوم فعلياً بقوة الأفكار محكوم عليها حتى يومنا هذا بالفشل. وإنه لغلط في الحساب إذا لم نأخذ في اعتبارنا أن ما هو قانون اليوم كان في الأصل عنفاً غاشماً محضاً، وأنه ليس لهذا القانون حتى في يومنا هذا أن يستغني عن مؤازرة العنف.

في وسعي الآن أن أضيف تعليقاً على فكرة أخرى من أفكارك. فأنت تعرب عن دهشتك من السهولة التي تتمّ بها إثارة حماسة الناس للحرب وتتكهن بأنه لا بدّ من أن يكون ثمة شيء يفعل فعله فيهم، نازع غريزي إلى الكراهية والتدمير، يتلاقى سلفاً مع مثل ذلك التحريض المسعور. ومرة أخرى لا أملك هنا إلا أن أوافقك بلا تحفظ. فنحن نعتقد بوجود مثل ذلك النازع الغريزي، ولقد سعينا في السنوات الأخيرة إلى دراسة تظاهراته. أفي وسعي، بهذه المناسبة، أن أعرض لك طرفاً من النظرية التي توصَّلنا إليها في التحليل النفسي بصدد الدوافع الغريزية بعد طول تلمُّس وتقلُّب؟ فنحن نفترض أن دوافع الإنسان الغريزية تنقسم حصراً إلى فئتين: إما الدوافع التي تسعى إلى أن تحفظ وتجمع ـ ونحن نطلق عليها اسم الدوافع الغريزية الإيروسية بالإحالة إلى الإيروس كما قال به أفلاطون في محاورة **المأدبة**، أو الجنسية بالإحالة إلى التعبير الدارج في اللغة الشعبية مع التوسع المقصود في مدلوله ـ، وإما الدوافع

٧ ـ الإحالة هنا إلى جائحة الإيديولوجيا القومية الألمانية في صيغتها النازية. «م».

التي تسعى إلى الهدم والقتل، ونحن نجمعها تحت اسم الدوافع الغريزية العدوانية أو التدميرية. وكما ترى، فإن هذا لا يعدو أن يكون في الحقيقة محض إيضاح نظري للتعارض المعروف لدى جميع الناس بين الحب والكره، وهو التعارض الذي قد يكون على علاقة بدئية بقطبية الجذب والطرد التي تلعب دورها في مجال اختصاصك. على أنه يتعيَّن علينا هنا ألا نتسرع في إدخال أحكام الخير والشر. فتلك الدوافع الغريزية ضرورية بكلا شقيِّها؛ وإنما عن تضافرها أو تناحرها في الاشتغال تنجم ظاهرات الحياة. والحال أنه يبدو أن ما من دافع غريزي من نوع واحد يتاح له أن يفعل فعله منفرداً، بل هو على الدوام مرتبط ـ أو متصاهر كما نقول ـ مع عنصر بعينه من عناصر النوع الآخر، عنصر يجعله يغيِّر هدفه أو يتيح له أن يصل إليه بمفرده. وعلى هذا النحو يكون الدافع الغريزي إلى حفظ الذات من طبيعة إيروسية بكل تأكيد، ولكنه قد يكون أيضاً بحاجة إلى قدر من العدوانية لكيما يتأتَّى له أن يفرض هدفه. كذلك، إن الدافع الغريزي إلى الحبّ يكون بحاجة، عند توجهه إلى موضوع من المواضيع، إلى تلقي دعم من الدافع الغريزي إلى السيطرة إذا ما كانت غايته امتلاك موضوعه. بيد أن صعوبة عزل كلا النوعين من الدوافع الغريزية في تظاهراتهما الفعلية هي التي حالت لفترة طويلة بيننا وبين تعرُّفهما.

ولو تفضلت وتابعت معي قليلاً لرأيت أن الأفعال الإنسانية تكشف عن تعقيد آخر من نوع مختلف. فمن النادر جداً أن يصدر فعل بعينه عن حاثة MOTION غريزية **وحيدة**، حتى وإن تكن هي نفسها مركبة من الإيروس ومن غريزة التدمير. فبصفة عامة لا بدّ أن تتلاقى وتجتمع عدة دوافع ذات معمار واحد لتجعل الفعل ممكناً. وقد أدرك ذلك واحد من زملائك، هو البروفسور ج. ك ليختنبرغ[8] الذي كان يدرِّس الفيزياء في غوتنغن[9] في عهد

٨ ـ جورج كرستوف ليختنبرغ: فيلسوف وفيزيائي ألماني (١٧٤٢ ـ ١٧٩٩). اهتم بالتربية والفلسفة. التقى غوته وراسَل كانط، ودرس الكهرباء وحساب الاحتمال. من مؤلفاته: **جوامع الكلم، مرآة النفس، رسائل حول إنكلترا**. «م».

٩ ـ غوتنغن: مدينة ألمانية تقع بين بون وبرلين، وفيها أشهر مركز جامعي تعلَّم فيه أو علَّم إثنان وأربعون من حائزي جائزة نوبل. «م».

روادنا الكلاسيكيين. ولعله كان كعالم نفس أكثر أهمية منه كعالم فيزياء. وقد اخترع دوارة الحوافز[١٠] وكتب قائلاً: «إن الدوافع التي تحفز الإنسان على فعل شيء ما يمكن ترتيبها كالرياح الاثنتين والثلاثين كما يمكن صوغ أسمائها بكيفية مماثلة، كقولنا مثلاً: «خبز - خبز - جوع، أو جوع - جوع - خبز». وعليه، عندما يدعى بنو الإنسان إلى شنِّ الحرب، فإن العديد من الحوافز الكامنة فيهم يمكن أن تدفع بهم إلى تلبية النداء، منها ما هو نبيل ومنها ما هو وضيع، منها ما يفصحون عنه ومنها ما يكتمونه. ولا يتسع المجال هنا لعرضها جميعاً. ومن المؤكد أن من جملتها شهوة العدوان ولذة التدمير؛ والبشاعات التي لا تحصى في التاريخ كما في الحياة اليومية تشهد على وجودها وقوتها. وتداخل هذه الميول التدميرية مع غيرها، أإيروسية كانت أم مثالية، يسهِّل بطبيعة الحال إشباعها. ويخالجنا أحياناً الانطباع، ونحن نسمع عن فظائع التاريخ، بأن الحوافز المثالية لم تكن إلا محض ذرائع للشهوات التدميرية؛ ويتراءى لنا أحياناً أخرى، كما في مثال فظائع محاكم التفتيش، أن الحوافز المثالية هي التي احتلت مكانة الصدارة في الوعي بينما قدمت لها الدوافع التدميرية تعضيداً لاشعورياً. والاحتمالان كلاهما يصحّان.

إني أخشى أن أجاوز الحدّ في استغلال اهتمامك الذي مداره، بطبيعة الحال، على اتقاء شرِّ الحرب، وليس على نظرياتنا. ومع ذلك، بودِّي أن أتوقف لهنيهة أخرى عند دافعنا الغريزي إلى التدمير، الذي لا تبقى شهرته أدنى من أهميته. ذلك أننا توصّلنا بالفعل، بفضل قدر من إعمال النظر، إلى الافتراض بأن هذا الدافع الغريزي يعتمل في داخل كل كائن حيّ، وأنه ينزع بالتالي إلى التسبُّب في دماره وإلى ردّ الحياة إلى حالة المادة غير الحيّة. ومن ثم استأهل بلا جدال اسم الدافع الغريزي إلى الموت، في الوقت الذي تمثِّل فيه الدوافع الغريزية الإيروسية الصبوّ إلى الحياة. والدافع الغريزي إلى الموت يغدو دافعاً غريزياً إلى

١٠ - دوارة الحوافز على مثال دوارة الرياح التي تصوِّر الجهات الرئيسية الأربع: الشمال والجنوب والشرق والغرب والجهات الفرعية التي يصل تعدادها إلى اثنين وثلاثين. وقد كان مدار دوارة الرياح في العصور الوسطى على القدس في كثير من الأحيان. «م».

التدمير عندما يتحوَّل، بمساعدة بعض أعضاء الجسم، نحو الخارج، نحو المواضيع. ومن هنا جاز لنا القول إن الكائن الحيّ يحافظ على حياته الخاصة بتدميره حياة الغير. بيد أن شطراً من الدافع الغريزي إلى الموت يبقى فعالاً **داخل** الكائن الحيّ، وقد حاولنا أن نشتقّ العديد من الظاهرات السوية والمَرَضية من هذا الاستدخال للدافع الغريزي إلى التدمير. بل اشتطَّت بنا الهرطقة إلى حدّ تفسير ظهور الضمير لدى البشر بمثل ذلك الارتكاس للمنزع العدواني إلى الداخل. وكما تلاحظ، فإنه ليس لنا أن ننظر إلى مثل هذه الظاهرة بخفة عندما تتظاهر على نطاق أوسع مما هو متوقع: إذ يترتب عليها في هذه الحال أذى كبير، على حين أن انصراف هذه القوى الغريزية نحو التدمير في العالم الخارجي يسكّن من روع الكائن الحيّ ويكون له بالتالي مفعول مفيد. ذلك أن هذا من شأنه أن يقدِّم عذراً بيولوجياً لجميع الميول الكريهة والخطرة التي نخوض ضدها الصراع. واجب علينا إذاً الاعتراف بأنها أقرب إلى الطبيعة من المقاومة التي نواجهها بها والتي لا تزال تتطلب منا تفسيراً. وقد يساورك هنا الشعور بأن نظرياتنا هي ضرب من الميتولوجيا، فضلاً عن أنها لا تدعو، في الحالة التي نحن بصددها، إلى الاغتباط.

ولكن أليس من شأن من كل علم بالطبيعة أن يقود إلى مثل هذا الضرب من الميتولوجيا؟ وهل يختلف واقع الحال اليوم في مضمار الفيزياء الذي تعمل فيه أنت؟

مما تقدم يتضح لنا، فيما يخصّ أهدافنا المباشرة، أنه لا جدوى تجتدى من محاولة استئصال النوازع العدوانية عند البشر[١١]. إن هناك، على ما يقال لنا، في الكرة الأرضية مناطق سعيدة تقدِّم فيها الطبيعة وفرة مما يحتاجه الإنسان، وقبائل تمضي حياتها في هدوء ولا تعرف أي ضرب من ضروب الإكراه والعدوان. وشخصياً لا يسعني أن أصدِّق ذلك، وكم بودِّي لو أعرف المزيد

١١ ـ كان أينشتاين قد تساءل في رسالته عما إذا كان هناك من إمكانية لتوجيه التطور النفسي للبشر بحيث يمتلكون قدرة أكبر على المقاومة إزاء ذهان الكراهية والإبادة. «م».

عن أولئك الناس السعداء. ويأمل البلاشفة[١٢] هم أيضاً أن يتمكنوا من إلغاء العدوانية البشرية عن طريق ضمان إشباع الحاجات المادية وإقامة المساواة بين جميع الأعضاء الذين تتألف منهم الجماعة. وهذا في تقديري وهم. فهم أنفسهم قد تسلحوا بكل أنواع السلاح، والكراهية التي يكنّونها لكل من لا ينتمي إليهم هي وسيلتهم الفضلى لضمان التلاحم بين أعضاء حزبهم. وكما لاحظت أنت نفسك، فليس المطلوب استئصال الدوافع إلى العدوان لدى البشر استئصالاً تاماً؛ فكل ما في الوسع فعله هو السعي إلى تحويل مسارها بحيث لا تعود تجد تعبيرها في الحرب.

انطلاقاً من تصورنا الميتولوجي عن الدوافع الغريزية يسعنا بسهولة الوصول إلى صيغة تحدِّد طريقاً **غير مباشر** إلى مكافحة الحرب. فلئن يكن النزوع إلى الحرب هو من نتاج الدافع الغريزي إلى التدمير، فقد يكون في متاحنا أن نوظف ضده الدافع الغريزي المناقض له: الإيروسي. فكل ما من شأنه أن يعقد بين البشر أواصر عاطفية لا بدّ أن يفعل فعله ضد الحرب. ويمكن أن تكون هذه الأواصر على نوعين. أولاً، علاقات شبيهة بتلك التي قد تتظاهر تجاه موضوع محبوب، بدون أن تكون بالضرورة ذات هدف جنسي. وليس للتحليل النفسي أن يخجل من الكلام هنا عن الحب، إذ إن الدين يقول الشيء ذاته: «أحبب قريبك كما تحبّ نفسك»[١٣]. وهذا مطلب سهل، ولكن عسير التنفيذ. أما النوع الثاني من الارتباط العاطفي فهو الذي يكون عن طريق التماهي **IDENTIFICATION**. فكل ما يفضي بالناس إلى أن تكون لهم مصالح مشتركة ذات شأن يبتعث

١٢ ـ البلاشفة هو الاسم الذي كان يطلق على الشيوعيين الروس. وهو مشتق بالروسية من البلشفة، أي الأكثرية. والسبب في إطلاق هذه التسمية عليهم تعود إلى انقسام الماركسيين الروس في المؤتمر الحزبي الذي عقدوه عام ١٩٠٣ في بروكسل ولندن على التوالي إلى فئتين: غالبية (=البلاشفة) تؤيد شعار «دكتاتورية البروليتاريا» ولا تعتبر حزبياً إلا من ناضل في صفوف الحزب أو انتمى إلى منظمة من منظماته، وإلى أقلية (= المناشفة) تنتصر هي أيضاً للشعار نفسه ولكنها تعتبر أن الشيوعي هو كل من يلتزم ببرنامج الحزب بدون أن ينتمي بالضرورة إلى منظمة من منظماته. «م».

١٣ ـ هذه قولة إنجيلية، والقريب هنا هو النظير، أي أيِّ إنسان آخر، بدون أن يكون بالضرورة ذا صلة قربى. «م».

لديهم مثل تلك العواطف المشتركة، أي تماهيات. وإنما على أساسها يقوم إلى حدٍّ كبير بنيان المجتمع الإنساني.

أما شكواك من سوء استغلال السلطة[١٤] فإنها تقودني إلى اقتراح آخر بصدد السُبل غير المباشرة إلى مكافحة المنزع إلى الحرب. فمن وجوه اللامساواة بين البشر - وهي لامساواة فطرية ومستعصية على الإزالة - انقسامهم إلى قادة وإلى رعايا تابعين. ويؤلف هؤلاء الأخيرون الغالبية الساحقة؛ وهم بحاجة إلى سلطة تنوب منابهم في اتخاذ القرارات التي يذعنون لها في الغالب إذعاناً غير مشروط. وبناء عليه، يتعيَّن، أكثر بكثير من السابق، تخصيص المزيد من الجهود لتربية شريحة عليا من الناس من ذوي التفكير المستقلّ، ممن لا يخضعون للترهيب وممن يناضلون من أجل الحقيقة، لتوكل إليهم مهمة قيادة الجماهير غير المستقلة بذاتها. وأما أن الهيمنة التي تمارسها سلطة الدولة وضروب الحظر التي تفرضها الكنيسة على حرية التفكير بعيدة عن أن تكون موائمة لتربية مثل تلك الشريحة من البشر، فأمر لا يحتاج إلى برهان. والحالة المثلى ستكون، بطبيعة الحال، نشوء جماعة بشرية أخضع أفرادها حياتهم الغريزية لدكتاتورية العقل. فلا شيء غير هذا يمكن أن يخلق اتحاداً بمثل هذا الكمال وبمثل هذا التماسك بين البشر، حتى ولو جازفوا بالعزوف عن الروابط العاطفية فيما بينهم. ولكن الأرجح أن هذا محض أمل طوباوي. أما الطرق غير المباشرة الأخرى التي من شأنها الحؤول دون الحرب فهي بكل تأكيد أكثر قابلية للتطبيق العملي، ولكنها لا تعد بنجاح سريع. وهنا ترتسم أمام أذهاننا، وإن على كره منا، صورة طواحين تطحن ببطء شديد حتى إن الناس قد يموتون جوعاً قبل أن يحصلوا على الطحين.

وكما ترى فإنه لا جدوى كبيرة تجتدى من التوجه هنا إلى استشارة منظِّر

١٤ - كان أينشتاين قد لاحظ في رسالته، وهو يعلل أسباب الحروب، أن الدول أو بالأحرى طبقاتها الحاكمة، تعتمل لديها إرادة القوة السياسية إلى حدّ يجعلها تعترض على أية محاولة للحدّ من سلطة الدولة، فضلاً عن أن الأقلية الحاكمة غالباً ما تتحالف مع القادة العسكريين وصانعي السلاح وتجّاره، وتمارس هيمنتها على المدرسة والصحافة، وحتى على المنظمات الدينية، وتتحكم بالتالي بعواطف الجمهور وتروّج لثقافة الحرب. «م».

غريب عن العالم[١٥]. بل الأجدى السعي، في كل حالة على حدة، إلى مواجهة الخطر بالوسائل المتاحة تحت اليد. بيد أنه بودّي أن أعالج أيضاً مسألة لم تتطرق إليها في رسالتك، وهي مسألة لها عندي كبير أهمية. فلماذا نسخط كل هذا السخط، أنت وأنا وكثيرون غيرنا، على الحرب، ولماذا لا نقبل بها كواحدة من ضرورات الحياة المؤلمة الأخرى؟ فهي ـ بعد كل شيء ـ تبدو مطابقة لطبيعة الأشياء، وضاربة الجذور من وجهة النظر البيولوجية، ويكاد يكون من المستحيل عملياً تفاديها. وليس لك أن تُصدم إذ تراني أطرح هذا التساؤل. وقد يكون مباحاً للمرء، إذا ما شاء أن يمضي في التنقيب إلى نهاياته، أن يرتدي قناعاً يزعم به لنفسه تفوقاً ليس في الحقيقة في مُكنته. وجوابي سيكون في هذه الحال: لأن لكل إنسان حقه في الحياة التي هي حياته، ولأن الحرب تقضي على حياة العديد من البشر ممن تمتلئ نفوسهم بالأمل، ولأنها تضع الفرد الإنساني في مواقف مذِلَّة وترغمه على اقتراف جريمة قتل الآخرين ـ وهذا رغم إرادته ـ ولأنها تهدم وتدمِّر قيماً مادية ثمينة هي من إنتاج عمل البشر، وما إلى ذلك كثير. أضف إلى هذا أن الحرب، في شكلها الحالي، لم تعد تتيح الفرصة لتحقيق المثل الأعلى البطولي القديم؛ وبالنظر إلى التقدم الكبير في أدوات الدمار فإن الحرب المقبلة ستعني إبادة أحد الطرفين المتنازعين أو ربما كليهما معاً. هذا كله صحيح، بل يبدو أنه غير قابل للنقاش ولا للمماراة، وهذا إلى حدّ لا يملك معه المرء إلا أن يعجب إذ يعاين أن البشر لم يتوصلوا بعد، بموجب اتفاق إجماعي فيما بينهم، إلى إلغاء شرعة الحرب. ولا شك أنه في الإمكان الدخول في نقاش حول هذه النقطة أو تلك، وربما جاز التساؤل عما إذا لم يكن للجماعة حقّ أيضاً على حياة الفرد؛ وليس في المستطاع أصلاً إدانة جميع صنوف الحرب بدرجة متماثلة؛ فما دامت هناك إمبراطوريات وأمم مستعدة، بلا تردد، لتدمير إمبراطوريات وللقضاء على أمم غيرها، فلا مناص من أن تتسلح هذه الأخيرة استعداداً للحرب. ولكن لنمضِ

١٥ ـ كان أينشتاين قد اقترح في رسالته إلى فرويد أن تُطلب في موضوع **القانون والعنف** مشورة مفكرين أتاح لهم تعاطيهم الاعتيادي مع العلوم أن يضعوا أنفسهم على مسافة واحدة من جميع مشكلات الحياة. «م».

سراعاً بخصوص هذه المشكلات: فليس ذلك هو جوهر النقاش الذي دعوتني إلى المشاركة فيه. ولديّ على كل حال في ذهني شيء مختلف؛ فأنا أعتقد أن السبب الرئيسي الذي يحدو بنا إلى استفظاع الحرب هو أننا لا نستطيع إلا أن نفعل ذلك. فنحن مسالمون لأنه لا يسعنا، لأسباب عضوية، ألا نكون كذلك. ومن ثم يسهل علينا أن نبرِّر بالحجج موقفنا.

لا شكّ أن هذا يقتضي بعض التفسير. وهاك ما أريد قوله: فمنذ أزمنة سحيقة لا تني سيرورة تطور الثقافة تتوالى حلقاتها على مستوى البشرية قاطبة (وأنا أدري أن بعضهم يؤثر استخدام مصطلح الحضارة). وإنما لهذه السيرورة ندين بأفضل ما صرنا إليه، مثلما ندين لها بجانب لا يستهان به مما نعانيه ونقاسيه. ولئن تكن عوامل انطلاق هذه السيرورة وبداياتها الأولى غامضة، ولئن يكن مآلها تحيط به الشكوك، فإنه يسهل مع ذلك تمييز بعض خصائصها. فهي قد تفضي إلى انقراض الجنس البشري لأنها مؤذية للوظيفة الجنسية من أكثر من جانب؛ وها هي ذي الأعراق غير المثقفة والشرائح المتخلفة من السكان تتكاثر بوتيرة أسرع من تكاثر الأعراق والشرائح ذات الثقافة العالية. وربما يكون هذا التطور قابلاً للمقارنة مع تدجين بعض الأنواع الحيوانية؛ وهو يفضي لا محالة إلى تغييرات بدنية؛ بيد أننا لم نتآلف بعد مع فكرة أن الارتقاء الثقافي هو بمثابة سيرورة عضوية من هذا القبيل. والحال أن التعديلات النفسية التي تصاحب المسار الثقافي لافتة للأنظار وجليَّة لا لبس فيها. وقوامها إزاحة تدرُّجية مطَّردة للأهداف الغريزية وتضييق للحاثات MOTIONS الغريزية. فالأحاسيس التي كانت مصدر لذة لأسلافنا البعيدين غدت لا تعني لنا شيئاً، بله لا تطاق. ولئن تكن متطلباتنا المثالية والأخلاقية والجمالية قد تعدّلت وتبدّلت، فإن لذلك أسساً عضوية. ومن بين جملة الخصائص السيكولوجية للثقافة تتسم اثنتان منها بأهمية كبرى: تنامي قوة العقل الذي شرع بالتحكم بالحياة الغريزية، وانكفاء النازع العدواني إلى داخل الذات مع كل ما يترتب على ذلك من مزايا وأخطار. والحال أن الحرب تتناقض تناقضاً سافراً صارخاً مع المواقف النفسية التي تفرضها علينا السيرورة الثقافية، ولهذا لا نستطيع إلا أن نصبّ عليها سخطنا؛ فنحن ما عدنا نستطيع أن

نتحملها. وما ذلك بداعي النفور العقلي والعاطفي فحسب، وإنما ـ بكل بساطة ـ لأننا نحن المسالمين ما عاد في مستطاعنا، في بنيتنا بالذات، وكما لو من جراء حساسية مفرطة، أن نتحمّلها. ويبدو بالفعل أن ما تتأدى إليه الحرب من ضروب الانحطاط الجمالي لا يلعب في نفورنا منها دوراً أقلّ من ذاك تلعبه فظاعاتها.

كم من الوقت ينبغي علينا أن ننتظر حتى يصير باقي الناس مسالمين بدورهم؟ يتعذَّر أن نأتي بجواب، ولكن قد لا يكون ضرباً من الطوباوية أن نأمل أن يتأدى تأثير هذين العاملين، الوضع الثقافي والقلق المبرَّر من عواقب حرب قادمة، إلى وضع حدّ للجوء إلى الحرب في مستقبل منظور. أما ما السبل المباشرة أو غير المباشرة إلى ذلك فهذا ما لا قِبَل لنا بتخمينه. ولكن بانتظار ذلك يبقى مباحاً لنا أن نقول لأنفسنا: إن كل ما يدعم تطور الثقافة يفعل في الوقت نفسه فعله ضد الحرب.

أحييك بمودة، ولئن خيّب عرضي أملك فأسألك العفو.

المخلص

سيغم. فرويد

نصوص أخرى

تقديم

النصوص الستة المتفرقة التالية كنا ترجمناها عن الترجمة الفرنسية الصادرة عام ١٩٨١ عن منشورات غاليمار والتي كانت قامت بها كل من ماري بونابرت وإ. مارتي. وقد أدخلنا عليها التعديلات الواجبة بعد صدور ترجمة جديدة عام ١٩٨٥ بقلم برتران فيرون، وبالاستعانة كذلك بالترجمة الجديدة التي صدرت بعد ذلك لمؤلفات فرويد الكاملة في عشرين مجلداً عن المنشورات الجامعية الفرنسية.

ج. ط

التحليل النفسي وتشخيص الوقائع في المضمار القضائي[1]

سادتي،

إن الإدراك المتعاظم لضرورة عدم إيلاء ثقة كبيرة لشهادات الشهود، التي تمثل في الوقت الراهن في مضمار العدالة أساس عدد لا يحصى من أحكام الإدانة، قد عزَّز لديكم ولا شك، أنتم قضاة الغد ومحاميه، الاهتمام المنصب على منهج جديد في البحث والتحقيق القضائي قمين بأن يرغم المتهم على أن يثبت بنفسه، بقرائن موضوعية، جرمه أو براءته. وقوام هذا المنهج تجربة سيكولوجية، وأساسه مباحث سيكولوجية؛ وهو وثيق الصلة بتصورات محددة لم تطوَّر في مضمار علم النفس الطبي إلا مؤخراً. وأنا أعلم أنكم في سبيلكم إلى امتحان صلاحة هذا المنهج الجديد ومدى قيمته بواسطة تجارب يمكن وصفها بأنها «تمارين على أشباح» (PHANTOMUBUNGEN)؛ وقد لبيت بتلهف دعوة رئيسكم، الأستاذ لاوفلر LOEFFLER[2]، لأشرح لكم بمزيد من التفصيل وشائج هذه الطريقة بعلم النفس.

أنتم جميعكم تعرفون لعبة الأولاد المتعددة الأطراف التي مؤداها أن يتلفظ أحد اللاعبين بكلمة ما ويكون اللاعب الثاني ملزماً بأن يضيف إليها كلمة ثانية لتؤلف، متى ما اقترنت بالأولى، كلمة مركبة. كقول الأول مثلاً: «قمر»،

---

١ ـ محاضرة ألقاها فرويد في إطار دروس الدكتور لاوفلر العملية في جامعة فيينا في حزيران/ يونيو، ١٩٠٦، وظهرت للمرة الأولى في «**ملفات الأنتروبولوجيا الإجرامية وتحليل الإجرام**» التي كان يصدرها هانس غروس أستاذ علم الإجرام في جامعة براغ، المجلد ٢٦، ١٩٠٦.

٢ ـ ألكسندر لاوفلر: محامٍ ورجل قانون نمساوي (١٨٦٦ ـ ١٩٢٦). من مؤلفاته: **القانون الجنائي**. «م».

فيضيف الثاني «الدين»، فتكون المحصلة: «قمر الدين»[٣]. وتجربة التداعي التي أدخلتها مدرسة فونت[٤] على علم النفس ما هي إلا ضرب من لعبة الأولاد هذه وإن افتقرت إلى شرط واحد من شروطها. وبالفعل، إن قوام هذه التجربة إسماع شخص من الأشخاص كلمة ما ـ الكلمة الحاثَّة ـ وعلى الشخص أن يجيب عن هذه الكلمة بأسرع ما يمكن بكلمة ثانية تخطر بباله وتكون ذات صلة بها، وهذا ما يسمى بـ «**الاستجابة**»، لكن من دون أن يفرض عليه أي حدّ في اختيار كلمة الاستجابة هذه. وموضوع الرصد والملاحظة في هذه اللعبة هو الوقت اللازم للاستجابة، وكذلك العلاقة بين الكلمة الحاثة والاستجابة، وهي علاقة يمكن أن تكون على قدر كبير من التنوع. غير أنه لا يمكن القول إن هذه التجارب تمخضت في بادئ الأمر عن نتيجة مرموقة. وهذا مفهوم، لأنها أجريت من دون أن يطرح السؤال على أساس معيَّن، وكانت تفتقر إلى فكرة قابلة للتطبيق على النتائج المحرزة. وهي لم تأخذ كامل معناها ولم تصبح خصبة إلا حين شرع بلولر BLEULER[٥] وتلامذته في ميونيخ، وبالأخص يونغ[٦]، بالاهتمام بـ «تجارب التداعي» هذه. ومع ذلك لم تكتسب التجارب الأخيرة هذه من قيمة إلا بفضل الفرضية التي تنصّ على أن الاستجابة للكلمة الحاثة لا يمكن أن تكون بنت المصادفة، بل هي متحددة بالضرورة والحتم لدى المستجيب بمضمون سابق الوجود من التمثلات.

لقد اعتدنا أن نطلق اسم «العقدة»[٧] على مضمون التمثلات القادر، على هذا

٣ ـ بديهي أن ليس ذلك هو المثال الذي يضربه فرويد. فهو يضرب مثالاً على هذه اللعبة اللفظية «السفينة النهرية» التي يقال لها بالفرنسية BATEAU-MOUCHE، أي السفينة ـ الذبابة. ولكن نظراً إلى استحالة الترجمة الحرفية هنا فقد اعتمدنا مثالاً مما يمكن أن تسمح بمثله اللغة العربية. «م».

٤ ـ فلهلم فونت: فيلسوف وعالم نفس ألماني (١٨٣٢ ـ ١٩٢٠). مؤسس علم النفس التجريبي. «م».

٥ ـ يوجين بلولر: طبيب نفساني سويسري (١٨٥٧ ـ ١٩٣٩). حاول تطبيق نظرية فرويد في علاج فصام الشخصية، وكان أول من صاغ مصطلح الفصام (السكيزوفرينيا). وكان يونغ من مساعديه. «م».

٦ ـ كارل غوستاف يونغ: طبيب نفسي سويسري(١٨٧٥ ـ ١٩٦١). ساهم مع فرويد في تأسيس التحليل النفسي، لكنه اختلف معه لاحقاً وانشقّ عنه.«م».

٧ ـ كان أول من صاغ مصطلح العقدة كارل يونغ، وعنه أخذه فرويد. «م».

النحو، على التأثير على الاستجابة للكلمة الحاثة. ويتظاهر هذا التأثير إما بأن تمسّ الكلمةُ الحاثة العقدةَ مساً مباشراً، وإما بأن تفلح هذه العقدة في الاتصال بالكلمة الحاثة عن طريق حلقات وسيطة. والحال أن هذا الطابع الجبري للاستجابة واقعة جديرة بكل انتباه؛ ولو راجعتم ما كتب حول هذا الموضوع لوجدتم كم كانت الدهشة التي أثارها كبيرة وسافرة. غير أنه لا مجال للشك في صدق الواقعة، لأنه بوسعكم بصورة عامة أن تختبروا بأنفسكم هذه العقدة وما ينتج عنها من مفعول وأن تفهموا، بفضلها، استجابات كان من شأنها أن تبقى في غير هذه الحال غير مفهومة؛ وحسبكم لذلك أن تستجوبوا الشخص الرادّ للفعل حول دوافع استجابته. والأمثلة الواردة في الصفحات ٦، ٨، ٩ من دراسة يونغ[٨] قمينة بأن تحملنا على الشك في صدفة الوقائع النفسية واعتباطيتها المزعومة.

ألقوا معي الآن نظرة على «ما قبل تاريخ» أفكار بلولر/ يونغ المتعلقة بتعيُّن الاستجابة بالعقدة لدى الشخص المفحوص. في عام ١٩٠١ أثبتُّ في دراسة لي[٩] أن مجموعة بكاملها من الأفعال، من تلك التي كانت تعتبر لا تعليل لها، هي على العكس متعيِّنة بقوة، وأنها تساهم بقدر تعيُّنها هذا في التقليل من حرية الاختيار النفسي. وقد جعلت موضوع دراستي الهفوات الصغيرة، من نسايات وفلتات لسان وعثرات قلم وتضييع للأشياء، وأوضحت أن الإنسان، عندما يتورط في فلتة لسان، لا يجوز ردّ مسؤولية ذلك إلى المصادفة ولا إلى صعوبة النطق أو تشابه الأصوات، وأننا نستطيع أن نكتشف في كل مرة مضموناً من التمثلات ـ عقدة ـ هو المسؤول عن بلبلة الأشياء وعن تحوير معنى ما كان في نيّة الشخص أن يقوله. وقد رصدت، فضلاً عن ذلك، لدى الناس الأفعال الصغيرة التي تبدو اعتباطية وبلا قصد محدد، من معابثات وألعاب إلخ، ونزعت عنها قناعها، وأمكنني أن أبيِّن أنها «أفعال أعراضية» ذات صلة بمعنى خفيّ، ووظيفتها أن تتدبر له تعبيراً لا يسترعي الانتباه. وقد ثبت لنا أيضاً أن اسماً من الأسماء لا

٨ ـ يونغ: **التشخيص السيكولوجي للوقائع القانونية في مباحث في الطب النفسي والقانون**، ١٩٠٦، م٤، ٢.

٩ ـ **علم نفس أمراض الحياة اليومية في شهرية الطب النفسي وعلم الأعصاب**، المجلد٥.

يمكن أن يخطر ببالكم من دون أن يكون متعيِّناً بعقدة فكرية قوية، وقابلة لتسليط الضوء عليها؛ وحتى الأرقام، التي يجري اختيارها في الظاهر حسبما يريد المرء، يمكن إرجاعها إلى عُقد خفيَّة مشابهة. وقد أمكن لأحد زملائي، الدكتور ألفريد آدلر(١٠)، بعد بضع سنوات أن يؤيد بعدد من الأمثلة الجيدة هذا التوكيد الذي كان من بين توكيداتي أكثرها إثارة للدهشة(١١). فإذا ما اعتدنا على هذا التصور لجبرية الحياة النفسية فهمنا ـ وهذا استنتاج تبرره نتائج الدراسة النفسية لأمراض الحياة اليومية ـ أن الخواطر العارضة الصادرة عن الشخص الخاضع لتجربة التداعي لا يمكن أن تكون هي الأخرى اعتباطية، بل لا مناص من أن تكون منوطة بمضمون من التمثلات يعتمل في داخل نفسه.

أخيراً، أيها السادة، لنرجع إلى تجربة التداعي! ففي الحالات التي كانت حتى الآن موضع نظر، كان الشخص المفحوص هو الذي يعلمنا عن مصدر الاستجابات، وهذا الوضع يجرِّد هذه المحاولة من كل قيمة من وجهة النظر القضائية. لكن ماذا سيحدث فيما لو عدّلنا نظام التجربة، على نحو ما نفعل عندما نحلّ معادلة من عدة كميات بالاستناد إلى كمية بعينها أو إلى أخرى، جاعلين من **أ** أو **ب** المجهول **س** الذي نبحث عنه؟ لقد كانت العقدة حتى الآن هي المجهولة بالنسبة إلينا، نحن الفاحصين، وكنا نبلوها ونجسّها بواسطة كلمات حاثة، اخترناها بإرادتنا، وكان الشخص المفحوص هو الذي يفصح لنا عن العقدة التي ترغمها الكلمات الحاثة على التظاهر. فلنعكس طريقة العمل، ولنختر عقدة معروفة من قبلنا، ولنستثِرْها بكلمات حاثة مختارة عن عمد، ولننقل المجهول **س** إلى طرف الشخص الرادّ للفعل: أفلا يمكن عندئذ أن نقرر، بحسب نتيجة الاستجابة، هل يحمل الشخص المفحوص في داخل نفسه العقدة المذكورة؟ أنتم ترون أن هذا التنظيم للتجربة يتجاوب بدقة مع وضع

١٠ ـ ألفريد آدلر: أبرز معاوني فرويد قبل أن ينشقّ ويؤسّس ما يعرف باسم التحليل النفسي الفردي (١٨٧٠ ـ ١٩٣٧).«م».

١١ ـ آدلر: **ثلاثة تحاليل سيكولوجية للأفكار الرقمية وللوساوس الرقمية** في أسبوعية **فون برسلر للكتابات النفسانية والعصبية**، ١٩٠٥، العدد ٢٨.

قاضي الاستنطاق الذي يهمّه أن يعرف ما إذا كانت بعض الوقائع المعروفة لديه معروفة أيضاً من قبل المتهم بوصفه فاعل هذه الوقائع. ويبدو أن فرتهايمر WERTHEIMER[12]، وكلاين KLEIN[13]، وهما من تلاميذ عالم الإجرام هانس غروس GROSS[14]، في براغ، كانا أول من شرع بتعديل نظام التجربة في هذا الاتجاه، البالغ الأهمية من وجهة نظركم[15].

لقد علّمتكم تجاربكم بالذات أنه توجد في الاستجابات، في أثناء تلك الاستنطاقات، نقاط استدلال شتى تبيح لكم أن تقرروا هل يعاني الشخص المفحوص أو لا يعاني من العقدة التي تسعون إلى التأثير عليها بكلمات حاثة. وسوف أعدّدها لكم تباعاً: ١ ـ المحتوى اللامتوقع للاستجابة والمستوجب للتفسير؛ ٢ ـ إطالة زمن الاستجابة، إذا لم تتلقَّ الكلمات الحاثة التي مسَّت العقدة جواباً إلا بعد تأخر ملحوظ (يبلغ في كثير من الأحيان أضعاف زمن الاستجابة المعتاد)؛ ٣ ـ الخطأ الذي يظهر في التكرار. وأنتم تعلمون ما الواقعة اللافتة للنظر الملمح إليها هنا. فعندما نعيد طرح مجموعة من الكلمات الحاثة على الشخص المفحوص بعد مرور وقت وجيز على طرحها عليه في تجربة أولى، نجده يكرر استجابات المرة الأولى عينها، ولا يستبدل الاستجابة الأولى بأخرى مغايرة إلا بالنسبة إلى الكلمات التي مسَّت العقدة مباشرة؛ ٤ ـ واقعة الاستمرار (وسأقول بالأحرى: استمرار المفعول بعد انتهاء التجربة). وبالفعل، كثيراً ما يحدث أن يستمر المفعول الناجم عن استيقاظ العقدة بكلمة حاثة (كلمة حرجة) لها بها صلة (وعلى سبيل المثال إطالة زمن الاستجابة)، فيعدِّل حتى الاستجابات للكلمات التالية غير الحرجة. إذاً، فحيثما تتلاقَ هذه القرائن كافة، أو عدد كبير منها على الأقل، تكن العقدة التي نعرفها قد تكشفت عن أنها باعثة على

١٢ ـ ماكس فرتهايمر: عالم نفس ألماني (١٨٨٠ ـ ١٩٤٣). من مؤسسي علم نفس الشكل. «م».

١٣ ـ يوليوس كلاين: عالم نفس ألماني شارك مع م. فرتهايمر في تأسيس علم نفس الشكل. «م».

١٤ ـ هانس غروس: عالم إجرام وقاضي تحقيق نمساوي (١٨٤٧ ـ ١٩١٥). مؤسس **معهد علم الجريمة** في جامعة غراز النمساوية. «م».

١٥ ـ نقلاً عن يونغ، المصدر الآنف الذكر.

الاضطراب والبلبلة لدى الشخص المستنطق. وعليكم أن تفهموا هذه البلبلة على النحو التالي: إن العقدة الماثلة لدى الشخص المستنطق مشحونة وجدانياً وقادرة بالتالي على سحب كمية معيَّنة من الانتباه الذي كان يقتضيه مجهود الاستجابة؛ وبذلك يحقّ لكم أن تروا في هذه البلبة حالة من حالات «الخيانة النفسية للذات».

أعلم أنكم تهتمون في الوقت الراهن بالمصادفات وبالصعوبات التي تكتنف هذه الطريقة التي من شأنها أن تقود الظنين إلى فضح نفسهِ بنفسه موضوعياً. ولهذا ألفت انتباهكم إلى الواقعة التالية: وهي أنه يجري، منذ نحو عشرة أعوام، وفي مضمار آخر، استخدام طريقة مشابهة تماماً بغية كشف المادة النفسية الخفية أو المكتومة. وسأحاول أن أضع تحت أنظاركم، بقدر الإمكان، نقاط التشابه والاختلاف بين كلا الموقفين.

إن هذا المضمار مغاير جداً بكل تأكيد لمضماركم. وقصدي هنا أن أتكلم بالفعل عن طريقة علاج بعض «الأمراض العصبية» أو ما نسمِّيه بالأعصبة النفسية والتي يمكن أن يكون من نماذجها الهستيريا والأفكار الوسواسية. وهذه الطريقة تدعى بالتحليل النفسي، وكنت أنا من طوَّرها بالاستناد إلى طريقة المعالجة التطهيرية التي كان ج. بروير[١٦] السباق إلى استخدامها في فيينا[١٧]. واستباقاً للدهشة التي قد تبدونها، أجد لزاماً عليّ أن أعرض لكم التشابه القائم بين المجرم والمهستر. فالأمر لديهما كليهما أمر سرٍّ، أمر شيء مخفيّ. لكن تحاشياً لكل

١٦ ـ جوزيف بروير: طبيب وفيزيولوجي نمساوي (١٨٤٢ ـ ١٩٢٥). كان زميلاً لفرويد وعمل معه في بداية حياته العملية في مختبر الدكتور برك واشترك معه عام ١٨٩٥ في تأليف كتاب بعنوان **دراسات في الهستيريا**. وكان بروير يكبره بأربعة عشر عاماً، وكان يستخدم التنويم المغنطيسي في علاج المرضى النفسانيين، ثم ما لبث أن استعاض عنه بطريقة التطهير (كاثارسيس) التي تقوم على انتزاع الأسرار التي ترهق المريض من أفكار وعواطف مكبوتة. ولكن فرويد لم يقف عند الحدّ الذي وصل إليه بروير، فانفصمت عرى التعاون بين الاثنين، ومضى فرويد في طريق التحليل النفسي وحيداً. وقد كتب فرويد فيما بعد يقول: إن تطور التحليل النفسي قد كلَّفه صداقة بروير وإنه لم يكن من السهل عليه دفع هذا الثمن، لكن «لم يكن في مقدوري أن أتفادى ما كان». «م».

١٧ ـ ج. بروير وسيغم. فرويد: **دراسات في الهستيريا**. «م».

مفارقة، سأبادر للحال إلى التنويه بالفارق بينهما. فالسرّ الذي لدى المجرم سرّ معروف من قبله وهو يخفيه عنكم، أما المهستر فالسر مجهول من قبله ويخفى عليه هو نفسه. أذلك ممكن؟ أجل، كما بتنا نعرف بعد دأب وطول بحث: فجميع تلك الأمراض تتأتى من كون أولئك الأشخاص قد نجحوا نجاحاً عظيماً في كبت بعض الذكريات والتمثلات المشحونة شحناً وجدانياً قوياً، وكذلك الرغبات المبنية على هذه الذكريات والتمثلات، بحيث ما عادت في جملتها تلعب أي دور في فكرهم ولا تَمْثُل أمام وعيهم، وبذلك تخفى عليهم هم أنفسهم. وإنما من هذه المادة النفسية المكبوتة، من هذه «العقد»، تتأتى الأعراض البدنية والنفسية التي تقضّ مضاجع المرضى وكأنها ضمير مبكِّت. إذاً فالفارق بين المجرم والمهستر أساسي بصدد هذه النقطة.

غير أن مهمة كل من الطبيب المعالج وقاضي الاستنطاق واحدة مع ذلك؛ فعلينا أن نكتشف ما هو خفيّ ومستتر في النفسية. وقد ابتكرنا لهذا الغرض مجموعة من طرائق الاستقصاء والتحري التي لا نشكّ في أن السادة رجال القضاء سيأخذون من الآن فصاعداً ببعضها.

لعل من المفيد لكم، من وجهة نظر عملكم، أن تعلموا كيف نعمل نحن الأطباء في مضمار التحليل النفسي. فبعد أن يروي المريض لمرة أولى قصته، ندعوه إلى إسلاس قياد نفسه لتداعياته وإلى إخبارنا بما يرد إلى خاطره بلا تقييد نقدي. ونحن بذلك ننطلق من فرضية، لا يشاطرنا هو نفسه إياها، ومؤداها أن تداعياته لن تكون اعتباطية، بل ستتحدد بعلاقتها بسرّه، بـ «عقدته»، بحيث يمكن اعتبارها، إذا جاز القول، فسائل REJETONS[١٨] من هذه العقدة. وكما ترون، إنها عين الفرضية التي بفضلها وجدتم أنه من الممكن تأويل تجارب التداعي. غير أن المريض، الذي نطلب إليه أن يتقيَّد بالقاعدة وأن يبلغنا بكل خواطره العارضة وتداعياته، لا يبدو قادراً على فعل ذلك. فهو يمسك عنا تارة واحدة من تلك الخواطر وطوراً واحدة أخرى، متوسلاً بذرائع شتى: فإما أن هذه

١٨ ـ الفسائل ومفردها فسيلة: في الأصل كل عود يقطع من شجرته ليغرس. وفرويد يشير بهذه الكلمة إلى ما يصدر عن اللاشعور من مشتقات من شأنها، عند التحليل، أن تنمّ عنه. «م».

الخواطر عادمة الأهمية، وإما أنها خارج نطاق المسألة، وأما أنها عارية من كل معنى. وعندئذ نطالبه بمكاشفتنا بخاطرته، وبمتابعتها بالرغم من تلك الاعتراضات، وذلك على وجه التحديد لأن هذا النقد الصادر عنه، بإعلانه عن نفسه وتظاهره للنور، يقدِّم لنا دليلاً على أن تلك الخاطرة ذات صلة بالعقدة التي نسعى إلى كشفها. ونحن نرى في مسلك المريض هذا تجلياً لـ «المقاومة» الكامنة فيه، هذه المقاومة التي تبقى ماثلة طول مدة العلاج. وبودِّي الإشارة باختصار إلى أن فكرة المقاومة هذه قد تلبّست أعظم الأهمية في فهمنا لنشوء المرض ولآلية شفائه على حدّ سواء.

لنتابع. فأنتم لا يسعكم في أثناء تجاربكم أن تلاحظوا مباشرة مثل هذا النقد للخواطر العارضة؛ وبالمقابل، تتاح لنا الإمكانية في التحليل النفسي لرصد جميع المؤشرات والقرائن التي من شأنها أن تلفت انتباهنا من حيث دلالتها على عقدة ما. فحين لا يعود المريض يجرؤ على مخالفة القاعدة التي أمليت عليه، نلاحظ مع ذلك أنه يتوقف أحياناً في نقل تداعياته إلينا، وأنه يتردد ويطيل الوقفات. وكل تردد من هذا القبيل ينمّ في نظرنا، نحن، عن تظاهر للمقاومة ويكون لنا بمثابة علامة على الانتماء إلى «العقدة». وفضلاً عن ذلك، إنه أهم مؤشر بالنسبة إلينا، مثله مثل إطالة زمن الاستجابة بالنسبة إليكم. وقد جرينا هذا المجرى في تأويل التردد من جانب المريض، حتى عندما لا يكون هناك ما يدلّ على أن مضمون الخاطرة العارضة الملجومة ينطوي على أي إشكال، وحتى عندما يؤكد المريض ويجزم بأنه لا يستطيع أن يدرك لماذا نفترض أنه يتردد في نقلها إلينا. والوقفات التي نلاحظها في التحليل النفسي هي بوجه عام أطول مدة من التلكؤات التي تسترعي انتباهكم في تجارب الاستجابة.

أما ثاني مؤشر معلوم لديكم من مؤشرات العقدة، أي تعديل مضمون الاستجابة، فيلعب أيضاً دوره في تقنية التحليل النفسي. فقد اعتدنا أن نرى دوماً في أبسط تغيير يطرأ لدى مريضنا على طريقة التعبير عن أفكاره إشارة إلى معنى خفيّ؛ بل قد يطيب لنا أن نعرِّض أنفسنا، بتمسّكنا بمثل هذا التأويل، لسخريته وهزئه لهنيهة من الزمن. ونحن نترصد لديه على وجه التحديد العبارات التي

يتظاهر فيها اللبس والتي تشفّ، من خلال التعبير الحيادي، عن المعنى الخفيّ. وليس المريض وحده، بل حتى الكثيرون من زملائنا الجاهلين بالتقنية التحليلية النفسية وبشروطها الخاصة يأبون هنا أن يمحضونا ثقتهم ويتهموننا بالشطط في الشطارة وبالمغالاة في التدقيق بالأمور وفي تأويلها؛ بيد أن الحقّ غالباً ما يكون معنا في نهاية المطاف. وفي الحقيقة، ليس من العسير أن ندرك أن السرّ المكتوم بعناية لا ينمّ عن نفسه إلا بإلماعات طفيفة، ملتبسة المعنى في أحسن الأحوال. وفي النهاية يعتاد المريض على أن يقدِّم لنا في شكل «توصيف غير مباشر» كل ما نحن بحاجة إليه لإماطة اللثام عن العقدة.

وفي مجال أكثر انحداداً، نستخدم في التحليل النفسي ثالثة قرائنكم عن العقدة: الخطأ، أي التعديل أو التغيير عند التكرار. فإحدى المعضلات التي كثيراً ما تطرح علينا تتمثل في تأويل الأحلام، أي في ترجمة مضمون حلم مستعاد من قبل الذاكرة إلى معناه الخفي. وقد نجد أنفسنا أحياناً في حيرة من أمرنا إزاء الزاوية التي يجدر بنا أن نطرق منها المعضلة، وعندئذ يسعنا استخدام قاعدة اُكتشفت اختبارياً ومؤداها أن نحمل الحالم على أن يكرِّر على مسامعنا قصة حلمه. وعندئذ، وبوجه عام، يعدِّل الحالم طريقته في التعبير عن أفكاره في نقاط شتى، بينما يكرر أقواله بأمانة في نقاط أخرى. وعندئذ أيضاً نعكف على تلك النقاط التي شاب فيها النقلَ عيبٌ ما، بفعل التعديل، وغالباً بفعل الإغفال أيضاً، على اعتبار أن هذه اللاأمانة في النقل هي لنا بمثابة توكيد على العلاقة بالعقدة، ووسيلتنا المثلى إلى طلب المعنى الخفي للحلم[١٩].

لكن لا تحسبوا أنني انتهيت من بيان التطابقات التي أجدّ في طلبها عندما سأعترف لكم بأنه لا توجد في التحليل النفسي ظاهرة مماثلة لظاهرة «المواصلة» و«المثابرة». ومردّ هذا الفرق الظاهري إلى الشروط الخاصة لتجاربكم. فأنتم لا تتركون، بالإجمال، لمفعول العقدة الوقت الكافي ليتظاهر؛ فما إن تبدأ بإتيان مفعولها حتى تصرفوا انتباه الشخص المفحوص بكلمة حاثة، حيادية في الأرجح؛

١٩ ـ قارن مع كتابي **تأويل الحلم**، ١٩٠٠.

ولربما لاحظتم عندئذ أن هذا الشخص يبقى أحياناً مشغولاً بالعقدة بالرغم من البلبلة التي عرَّضتموه لها. أما نحن فنحاذر أن نعرِّض الشخص الذي نحلِّله لمثل هذه البلبلة، وندع مريضنا مشغولاً بعقدته؛ وبما أن كل شيء لدينا «مواصلة» و«مثابرة»، إن جاز التعبير، فإننا لا نستطيع أن نرصد هذه الظاهرة على حدة ومعزولة عما عداها.

وبوسعي توكيد ما يلي: إننا نتوصل بصفة عامة، بالطرائق التي أبنتها لكم، إلى توعية المريض بسرِّه، أي بالمكبوت، وإلى وضع حدّ بالتالي للمشروطية السيكولوجية لأعراض دائه. لكن قبل أن تستخلصوا من هذا النجاح استنتاجات بصدد النجاح المحتمل لمباحثكم أنتم، سنحدِّد هنا بعض الفوارق التي يتَّسم بها الوضع السيكولوجي.

كنا أسلفنا التنويه بالفارق الرئيسي: فالسرّ لدى المريض العصبي سرّ بالنسبة إلى وعيه بالذات، أما لدى المجرم فلا سرّ إلا بالنسبة إليكم أنتم؛ لدى الأول جهل فعلي، وإن ليس بجميع المعاني التي يمكن أن تعطى للكلمة؛ أما لدى الثاني فلا وجود إلا لتظاهر بالجهل. ويترتب على هذا فارق مهم آخر من وجهة النظر العملية. ففي التحليل النفسي يحاول المريض أن يساعدنا بما يبذله من مجهود واعٍ ضد مقاومته، إذ إنه يتوقع أن يعود عليه الفحص بفائدة: الشفاء؛ وبالمقابل، لا يتعاون المجرم معكم، لأنه لو تعاون معكم لعمل ضد كل أناه. وبالمقارنة، إن مطلبكم الوحيد من تحليلكم الوصول إلى اقتناع موضوعي، بينما لا بدّ، في فنّ الشفاء، من أن يصل المريض نفسه إلى مثل هذا الاقتناع. غير أنه يبقى أن نعرف ما العقبات وما التعديلات التي سيفرضها على طريقتكم انعدام هذا التعاون من جانب الشخص المفحوص. وهذا وضع لن يكون في مقدوركم أبداً على كل حال أن تحاكوه في تمارينكم المدرسية، لأن الزميل الذي سيتولى عندئذ دور الظنين سيبقى بالرغم من ذلك زميلاً لكم، وسيبذل لكم عونه حتى وإن قصد بوعيه ألا يفضح نفسه.

لو مضيتم إلى أبعد من ذلك بالمقارنة بين الوضعين للاحظتم بالإجمال أن للتحليل النفسي مهمة أبسط، وأنه لا يشكِّل سوى حالة خاصة من اكتشاف ما

هو خفيّ في الحياة النفسية، بينما المهمة في نطاق عملكم أوسع مدى بكثير. وأن تكون العقدة هي باطِّراد لدى المرضى العصبيين النفسانيين عقدة جنسية مكبوتة (بأوسع معاني الكلمة)، فهذا ما لن تقيموا له اعتباراً من منظور الفروق بيننا. لكن ثمة شيئاً آخر. فمهمة التحليل النفسي يمكن تحديدها على النحو القطعي التالي في الأحوال طراً: إن المطلوب هو اكتشاف عقدة مكبوتة بفعل مشاعر الكدر والتنغيص، وهي عقدة تصدر عنها، متى ما حاولت دخول مجال الوعي، إشاراتُ مقاومةٍ. وهذه المقاومة موضعية بمعنى ما: فمكانها التخم الفاصل بين الشعور واللاشعور. أما في الحالات التي تولونها اهتمامكم فالمقاومة تابعة بتمامها للشعور. وهذا الفارق لن يسعكم التغاضي عنه، بل عليكم أن تبادروا، بواسطة التجارب، إلى التأكد مما إذا كانت المقاومة تفضح أو لا تفضح نفسها بالعلامات عينها التي تنمّ بها المقاومة اللاشعورية عن نفسها. ويخيَّل إليّ، علاوة على ذلك، أنكم لا تستطيعون أن تقطعوا بيقين فيما إذا كان من حقكم تأويل قرائنكم الموضوعية على العقدة على أنها مقاومات، كما نفعل، نحن المعالجين النفسانيين. وبالرغم من أن ذلك ليس متواتراً لدى المجرمين، فقد يحدث أن تكون العقدة التي مسستموها لدى الأشخاص موضوع تجاربكم مشحونة باللذة، ومن الجائز في هذه الحال أن تتساءلوا أولاً عما إذا كانت ستصدر عنها استجابات مماثلة لتلك التي كانت ستصدر عنها فيما لو كانت مشحونة بالكدر والتنغيص.

بودِّي التنويه أيضاً بما يلي: فقد يحدث أن يدخل عنصر ما في تجربتكم، عنصر عادم الوجود بالطبع في التحليل النفسي. ففي أثناء استقصائكم وتحرِّيكم قد يضلِّلكم مريض عصبي بردِّه للفعل وكأنه مذنب، مع أنه بريء، وهذا لأن الشعور بالذنب الكامن لديه والواقف بالمرصاد على الدوام يهتبل الفرصة التي يتيحها له الاتهام الموجَّه إليه. ولا تحسبوا هذه الحالة اختلاقاً لا طائل فيه؛ بل حسبكم أن تتوجهوا بفكركم إلى غرفة أطفال لترصدوا حالات مناظرة لها كثيرة. فقد يحدث أن تنحوا باللوم على طفل من الأطفال على عمل ما سيِّئ، فينكر بيقين راسخ غلطته، لكنه في الوقت نفسه يبكي وكأنه خاطئ ضُبط في الجرم المشهود. وقد يداخلكم الاعتقاد بأن الطفل يكذب إذ يؤكِّد براءته، لكن

قد لا يكون كذلك هو واقع الحال. فالطفل لم يرتكب حقاً ذلك العمل السيِّئ الذي تتهمونه به، بل ارتكب محله وبدلاً عنه عملاً سيئاً آخر أنتم به جاهلون ولا تلومونه عليه. إذاً، فهو محق في إنكار ذنبه المتعلق بأحد العملين السيِّئين، لكنه يفضح في الوقت نفسه شعوره بالذنب عن العمل السيِّئ الآخر. والعصابي الراشد يتصرف هنا، كما بصدد نقاط أخرى كثيرة، تصرف الطفل. وكثيرون هم الأفراد الذين من هذه الشاكلة، ومن الجائز لنا أن نتساءل عما إذا كانت طريقتكم ستتوصل إلى تمييز هؤلاء الناس - الذين يضعون أنفسهم بأنفسهم على هذا النحو موضع اتهام - من المذنبين الحقيقيين. وسأضيف أيضاً ما يلي: إنكم تعلمون أنه لا يحقّ لكم، بموجب قانون الاستنطاق الجنائي، استخدام سلاح المباغتة مع الظنين. وعليه، فهو سيعرف سلفاً أن المطلوب منه ألا يفضح نفسه أثناء التجربة، وبوسعنا بالتالي أن نتساءل هل من الجائز أن نتوقع استجابات متماثلة في حال تركز انتباهه على العقدة كما في حال انصرافه عنها، وإلى أي حدّ يمكن لنية الكتم والإخفاء أن تؤثِّر على كيفية الاستجابة لدى هذا الشخص أو ذاك.

وعلى وجه التحديد لأن الأوضاع التي يفترض فيكم أن تجروا فيها تجاربكم تتميز بالتنوع الشديد، ترون علم النفس يهتم بالغ الاهتمام بنجاحها. وقد يكون من المحبَّذ أن نتوجَّه إليكم بالرجاء بألا تيئسوا بأسرع مما ينبغي من جدواها العملية. أما أنا شخصياً، فلئن كنت من أبعد الناس بحكم اهتماماتي عن المساهمة في مزاولة القضاء، فلن أثقل عليكم مع ذلك فيما لو عرضت عليكم اقتراحاً آخر. فمهما تكن ضرورية التمارين المدرسية على التحضير للاستنطاقات الجنائية، فلن تتوصلوا أبداً إلى استباق الوضع السيكولوجي الذي يكون عليه المتهم أثناء التحقيق في دعوى ما. فما تمارينكم هذه إلا «تمارين على الأشباح»، ولا يمكن لها بحال من الأحوال أن تسوِّغ التطبيق العملي لهذه الطريقة في دعوى جنائية. وإذا كنا لا نريد العزوف عن الإفادة منها، فأمامنا إلى ذلك الوسيلة التالية. فمن الضروري أن يباح لكم، بل أن يفرض عليكم كواجب أن تقوموا بمثل هذه الأبحاث طول سنوات وسنوات في كل ما يعرض لكم من

دعاوى الاتهام الجنائي الفعلية، **ولكن من دون أن يؤذن للنتائج التي ستحرزونها عن هذا السبيل بالــتأثير ولو بأدنى مقدار على قرارات العدالة.** والأفضل في هذه الحال ألا يتناهى إلى العدالة العلم بالاستنتاجات التي تكون أبحاثكم قد قادتكم إليها بصدد تجريم المتهم. وإنما بعد انقضاء سنوات كثيرة في تجميع الوقائع وإخضاع النتائج المحرزة لفحص مقارن، يمكن أن تتبدد الشكوك بصدد المنفعة العملية لهذه الطريقة في التحرِّي السيكولوجي. وانا أعلم، بكل تأكيد، أن تحقيق هذه الأمنية ليس منوطاً بكم وحدكم وبأستاذكم النابه الذكر.

الأفعال القهرية والشعائر الدينية[1]

لست بالتأكيد أول من استرعى انتباهه التشابه القائم بين أفعال العصابيين القهرية وبين الشعائر التي يدلل بها المؤمن على ورعه وتقواه. وصفة «الطقسي» التي تطلق على بعض هذه الأفعال القهرية هي خير شاهد على ما أقول. بيد أن هذا التشابه يبدو لي أكثر من محض تشابه سطحي حتى ليجوز للمرء أن يستخلص، بطريق المقايسة، من فهم معيَّن لمنشأ الطقس العصابي استنتاجات تتعلق بالسيرورات النفسية للحياة الدينية.

ينتمي الناس الذي يؤدون أفعالاً قهرية أو طقسية، ومنهم من يعاني أفكاراً قهرية وتمثلات قهرية ونوازع قهرية، إلخ، إلى فئة سريرية خاصة جرت العادة على أن يطلق على الداء الذي تشكو منه اسم «العصاب الوسواسي»[2]. لكن لا يجوز لنا أن نحاول أن نشتق الطابع الرئيسي لهذا الداء من اسمه، لأنه توجد، بحصر المعنى، ظاهرات نفسية مرَضية أخرى قابلة لأن تتلبس ما نسميه بـ «الطابع القهري»[3]. ولا يزال من الضروري في الوقت الراهن أن تنوب معرفة مفصَّلة بهذه الحالات مناب التعريف المحض، على اعتبار أننا لم نفلح حتى الآن في

١ ـ نشرت هذه الدراسة لأول مرة في مجلة **علم النفس الديني**، المجلد١، ١٩٠٧. وهي مجلة كان يصدرها يوهان برسلر وغوستاف فوربرود.«م».

٢ ـ انظر لوفنفليد(*): **الظاهرات النفسية الوسواسية**، ١٩٠٤.

(*) ليوبولد لوفنفليد: طبيب ألماني (١٨٤٧ ـ ١٩٢٣). كان سباقاً إلى نشر كتاب فرويد **تأويل الحلم**. من مؤلفاته: **آرائي بصدد دور الجنسية في نشوء الأعصبة**. «م».

٣ ـ منذ أن درج في الاستعمال في اللغة العربية مصطلح العصاب الوسواسي لم تعد ظاهرة للعيان صلته بالطابع القهري الذي تتصف به الأعمال التي تصدر عن الشخص المعاني منه. وهذا مع العلم أن هذا الطابع القهري هو الصفة المميِّزة الأولى لهذا العصاب الذي ليس من المحتَّم أن يعاني المصاب به في جميع الحالات من وساوس. «م».

استخلاص المعيار المحدِّد للعصاب الوسواسي، وهو معيار كامن في أرجح الظن تحت طبقات بعيدة الغور وإن يكن بالإمكان استشفاف وجوده في جميع تظاهرات هذا الداء.

إن قوام الطقس العصابي أفعال صغيرة: أفعال استلحاقية أو تقييدات أو ترتيبات تؤدَّى، على صعيد أفعال الحياة اليومية، بطريقة واحدة على الدوام أو بكيفية تتنوع طبقاً لقواعد محددة. وتترك هذه الأنشطة فينا انطباعاً بأنها محض «شكليات» وتبدو لنا عارية من المعنى تماماً. وهي لا تظهر بمظهر آخر للمريض، ومع ذلك يعجز عن الامتناع عن القيام بها، لأن كل حيدان عن الطقس يعاقب بحصَر ANGOISSE لا يطاق، يرغم المهمل على أن يفعل من جديد وبعد فوات الأوان ما كان أغفل فعله. ولا تقلّ تفاهة عن الأفعال الطقسية المناسباتُ والأنشطة التي تكتنفها الطقوسية التجميلية فتؤخر تنفيذها، علاوة على أنها تجعل هذا التنفيذ أكثر صعوبة: وعلى سبيل المثال فعل ارتداء الثياب وخلعها، فعل الرقود، فعل إشباع الحاجات الجسمانية، إلخ. ولعله يسعنا أن نصف الكيفية التي يمارَس بها الطقس فيما لو استبدلناه، نوعاً ما، بمجموعة من قوانين غير مكتوبة. فمثلاً، وفيما يخص طقس السرير: ينبغي أن يكون الكرسي في وضع معيَّن أمام السرير، وينبغي طيّ الألبسة فوقه بطريقة معيَّنة، كما ينبغي أن يكون غطاء السرير مطرَّزاً في أطرافه؛ ولا بدّ أن يكون الشرشف مشدوداً وبلا ثنايا، ومن الواجب صفّ المخدّات بطريقة أو بأخرى، بل لا بدّ أن يكون الجسم نفسه في وضعية محددة بدقة: فعندئذ فقط يكون من حقّ المرء أن يخلد إلى النوم. وفي الحالات الخفيفة يبدو الطقس وكأنه مغالاة بنظام معتاد ومبرر. غير أن الوسوسة الضميرية التي يؤدى بها، والحصَر الذي ينشأ عن الإخلال به، يضفيان على الطقس طابع «فعل مقدس». فكل ما يعكره ويشوّشه لا يُتقبَّل بتسامح؛ ومن الواجب أداؤه بمعزل عن الجمهور، وفي غيبة الأشخاص الآخرين.

إن جميع أشكال النشاط يمكن أن تغدو أفعالاً قهرية بأوسع معاني الكلمة، إذا ما أرفقت بأفعال صغيرة مضافة وجُعل لها إيقاع معيَّن من التوقف والتكرار. وليس لنا أن نتوقع العثور على حدّ فاصل واضح بين «الطقس» و«الأفعال

القهرية». فالأفعال القهرية تتأتى في أغلب الأحيان عن طقس ما. ويتألف المرض، علاوة على هاتين الظاهرتين، من موانعَ ونواهٍ (خمول الإرادة) ليس لها من دور في الواقع إلا أن تتابع وظيفة الأفعال القهرية، وذلك من حيث أن بعض الأشياء تحظَّر على المريض، بينما لا يُسمح له ببعضها الآخر إلا بشرط مراعاة طقس مقرَّر مسبقاً.

ومن المثير للفضول أن نرى القهر والحظر (وجوب فعل شيء من الأشياء وانعدام الحق في فعل شيء آخر) على حدّ سواء لا يطالان في البداية سوى الأنشطة الانفرادية عند الأشخاص المعنيين، ولا يتطرقان لأجل طويل من الزمن إلى سلوكهم الاجتماعي؛ ولهذا يمكن لأشباه هؤلاء المرضى أن يعالجوا مرضهم على أنه مسألة خاصة وأن يخفوه ويكتموه لسنين عديدة. وعلى كل، إن عدد الأشخاص الذين يعانون أشباه هذه الأشكال من العصاب الوسواسي أكبر بكثير مما يصل إلى علم الأطباء. زد على ذلك أن الكثيرين من هؤلاء المرضى يجدون لهذا الكتمان ظرفاً مساعداً في كونهم يفلحون في أداء واجباتهم على خير وجه في شطر من النهار بعد أن يكونوا قد كرسوا عدداً معلوماً من الساعات لأفعالهم السرية في خلوة عن سائر الناس.

ويسير علينا أن ندرك أين يكمن وجه الشبه بين الطقس العصابي وبين الشعائر الدينية ذات الصفة المقدسة: في الخوف المنبثق عن الضمير في حال الإهمال، وفي الاجتناب التام لسائر الأنشطة (الإزعاج ممنوع)، وفي الطابع المدقِّق والموَسْوَس للتنفيذ. لكن الفروق أيضاً بيّنة، وبعضها صارخ إلى حدّ تبدو معه هذه المشابهة ضرباً من انتهاك للقدسيات: التنوع العظيم للأفعال القهرية بالتعارض مع نمطية الطقس الديني (الصلاة، السجود، إلخ)، والطابع الخاص للأولى بالتعارض مع الطابع العام والجماعي للشعائر الدينية، وعلى الأخص الفارق المتمثل في أن أفعال الطقس الديني الصغيرة تكون ذات مغزى وقصد رمزي، بينما تبدو أفعال الطقس العصابي خرقاء وعارية من المعنى. ويظهر العصاب الوسواسي هنا وكأنه صورة كاريكاتورية شبه هازلة وشبه مؤسية لديانة فردية خاصة. بيد أن هذا الفارق الحادّ بين الطقس العصابي والطقس الديني هو بالتحديد الذي يتلاشى

حينما نمضي قدماً إلى الأمام في فهم الأفعال القهرية بالاعتماد على تقنية التنقيب التحليلي النفسي[٤]. فهذا التنقيب يتيح لنا أن نضع حداً نهائياً للظاهر الذي يجعلنا نتصور أن الأفعال القهرية بريئة وعارية من المعنى. كما أنه يميط اللثام عن المصدر الذي يأتي منه هذا الظاهر. وهكذا نتمرس على شقّ طريقنا إلى الإدراك بأن الأفعال القهرية، جميعها بلا استثناء وبجميع تفاصيلها، مترعة بالمعنى، وأنها تخدم اهتمامات أثيرة لدى الشخص المعني، وأنها تعبِّر عن أحداث ذات تأثير دائم وعن أفكار مشحونة بوجدانية الفرد. وهي تحقق ذلك بطريقتين: بوصفها تمثيلاً مباشراً أو بوصفها تمثيلاً رمزياً؛ فمن المناسب بالتالي تأويلها سيرياً[٥] أو رمزياً.

لزام عليَّ هنا أن أسوق بعض الأمثلة في تأييد هذه الأطروحة. ومن أَلِف النتائج التي يتمخض عنها التنقيب التحليلي النفسي في الأعصبة النفسية، فلن يدهشه أن يعلم أن ما تمثِّله الأفعال القهرية أو الطقسية ينبع من حياة المريض الحميمة، بله الجنسية.

أ ـ درست مرة حالة فتاة كانت تجد نفسها مدفوعة، بعد كل اغتسال، إلى تدوير الطشت في مكانه. وكان مدلول هذا الفعل الطقسي يكمن في القول المأثور: «لا ترم الماء الوسخ قبل تأمين ماء نظيف عوضاً عنه». وكان الهدف من هذا العمل تحذَير أختها، التي كانت تحبها حباً جماً، ومنعها من تطليق زوجها الذي لم يكن مناسباً لها قبل أن تكون تعرَّفت إلى آخر يفضله.

ب ـ كانت امرأة تعيش منفصلة عن زوجها، وكانت تجد نفسها مدفوعة، أثناء تناول وجبات الطعام، إلى أن تدع جانباً خير القطع، فلا تأكل على سبيل المثال سوى حوافي شريحة اللحم المشوي. وتفسير هذا الاستنكاف يرتبط باليوم الذي رأى فيه النور. فقد تظاهر لأول مرة يوم صارحت زوجها بأنها ستمتنع مذّاك فصاعداً عن العلاقات الزوجية، أي يوم استنكفت عن خير ما

٤ ـ انظر س. فرويد: **مجموعة دراسات مقتضبة حول نظرية الأعصبة**، فيينا ١٩٠٦، الطبعة الثالثة، ١٩٢٠.

٥ ـ نسبة إلى السيرة أو ترجمة الحياة. «م».

في الزواج.

ج ـ كانت المريضة نفسها لا تستطيع في الواقع أن تجلس إلا على كرسي واحد، وما كانت تقوم عنه إلا بعسر ومشقة. وكان الكرسي، بحسب بعض تفاصيل حياتها الزوجية، يرمز في نظرها إلى زوجها الذي بقيت مقيمة على وفائها له. وكانت تفسِّر بالعبارة التالية قهرها هذا: «من الصعوبة بمكان الانفصال (عن رجل، عن كرسي) بعد جلوسي عليه لأول مرة».

د ـ اعتادت لحين من الزمن أن تكرر فعلاً قهرياً غريباً ولامعقولاً في الظاهر. فقد كانت تجري من غرفتها إلى غرفة أخرى كان في وسطها طاولة، وكانت ترتِّب على نحو معيَّن البساط المفروش فوق الطاولة، وتقرع الجرس للخادمة وتأمرها بالاقتراب من الطاولة، ثم تصرفها بأمر مغاير. وفي أثناء الجهود التي بذلناها لتفسير فعلها القهري هذا، استذكرت أن بساط الطاولة المذكورة ملطخ ببقعة كريهة اللون، وأنها لا ترتِّب البساط على النحو الذي ترتِّبه به إلا ليقع نظر الخادمة على البقعة. وكان المشهد كله في الحقيقة تكراراً لحدث يتعلق بزواجها، حدث طرح فيما بعد على عقلها معضلة تستوجب حلاً. ففي ليلة عرسها وقع زوجها ضحية حظ عاثر ليس بنادر حدوثه. فقد وجد نفسه مصاباً بعنّة و«ركض عدة مرات في تلك الليلة من غرفته إلى غرفتها» ليكرر المحاولة. وفي صبيحة اليوم التالي قال إنه سيشعر بالخجل، ولا بدّ، أمام خادمة الفندق التي ستقوم بترتيب الأسرّة؛ وعلى الأثر تناول قارورة من الحبر الأحمر وصبّ محتواها فوق الشرشف، ولكنه فعل ذلك بخرق جعل البقعة الحمراء تنتشر في مكان ليس وثيق الصلة بما رمى إليه. وهكذا صارت تعيد، بذلك الفعل القهري، تمثيل مشهد ليلة عرسها. وبالفعل، إن «الطاولة والفراش» هما الشيئان اللذان عليهما يعقد الزواج[٦].

هـ ـ هذه المريضة عينها كانت تبدي ميلاً لا يقاوم إلى تسجيل رقم كل ورقة نقدية قبل أن تخرج من بين يديها: والحال أن هذا الفعل القهري كان بدوره

٦ ـ عرض فرويد هذا المثال بمزيد من التفصيل في: **محاضرات تمهيدية في التحليل النفسي**. «م».

قابلاً للتفسير بسيرة حياتها. فيوم كانت لا تزال تداعب فكرة هجر زوجها في حال عثورها على رجل أجدر منه بثقتها، سمحت لرجل في أحد منتجعات المياه المعدنية بأن يغازلها رغم أنها كانت تشك في جدِّية نياته. وذات مرة احتاجت إلى قطع نقدية صغيرة، فرَجَتْه أن يصرف لها قطعة نقدية من ذوات الخمسة كورونات. ففعل ذلك، ووضع القطعة النقدية الكبيرة في جيبه، وقال برقّة حاشية إنها لن تفارقه بعد اليوم لأنها مرت بين يديها. وفي لقاءات تالية عنّ لها غير مرة أن تسأله أن يريها قطعة الخمسة كورونات، لتتأكد بنوع ما من مدى مصداقية غزله. لكنها أمسكت عن ذلك لسبب بسيط، وهو أنه كان سيستحيل عليها أن تميِّز قطعة نقدية من أخرى متساويتين في القيمة. وعلى هذا، لم يتبدد الشك قط، بل خلَّف وراءه نزوعاً قهرياً إلى تسجيل أرقام الأوراق النقدية، هذه الأرقام التي بفضلها تتميز كل ورقة فردياً عن سائر الأوراق المعادلة لها في القيمة.

هذه الأمثلة القليلة، المقتبسة من معين معايناتي الواسع، ما سقتها إلا تمثيلاً على الأطروحة القائلة إن كل شيء في الأفعال القهرية ثرّ بالمعنى وصالح للتأويل. وكذلك الحال فيما يتعلق بالطقس بحصر المعنى؛ غير أن البرهان على ذلك سيتطلب عرضاً أكثر تفصيلاً. ثم إنني لا أجهل أننا قد ابتعدنا في ظاهر الأمر، بانشغالنا بتوضيح فحوى الأفعال القهرية، عن دائرة الأفكار الدينية.

إن من شروط الحالة المَرَضية أن يفعل الشخص الخاضع للقهر ما يفعله من دون أن يعرف مدلوله، وعلى الأقل مدلوله الرئيسي. وجهود المعالجة التحليلية النفسية هي وحدها التي يمكن أن تجعله يعي معنى الفعل القهري، وبالتالي الدوافع التي تحضّه عليه. ونحن نعرِّف هذا الوضع الذي له خطورته بقولنا إن الفعل القهري يفيد في الإبانة عن دوافع وتمثلات **لاشعورية**. ويبدو أنه يقوم هنا فارق جديد عن الشعائر الدينية، لكن لا بدّ لنا أن نتذكر أن الشخص الورع المفرد يمارس بوجه العموم الطقس الديني من دون أن يتساءل عن معناه، بينما يسع الكاهن والمحلِّل أن يعرفا معنى الطقس هذا ـ الذي غالباً ما يكون رمزياً. والدوافع التي تحضّ المؤمنين بإلحاح على ممارسة الشعائر الدينية تبقى مجهولة مع ذلك من قبلهم

جميعاً، أو هم يتمثلونها في وعيهم في صورة دوافع أخرى تتقدم عليها وتحتلّ مكانها.

كان تحليل الأفعال القهرية قد أتاح لنا أن نلقي نظرة على إتيولوجيا[٧] هذه الأفعال وعلى تسلسل الدوافع التي تحضّ عليها بصورة لا تقاوم. وبوسعنا أن نقول إن من يعاني من ضروب القهر والحظر يتصرف وكأنه واقع تحت سلطان **شعور بالذنب**، لا يعرف عنه شيئاً بالأصل؛ شعور لاشعوري بالذنب، كما يخلق بنا أن نقول من دون أن نأبه لما بين الألفاظ المقرون بينها على هذا النحو من تنافر. هذا الشعور بالذنب يكمن مصدره في بعض الخبرات النفسية المبكرة، لكنه يجد عنصر إحياء دائم له في **الإغواء** الذي تجدده كل مناسبة راهنة. وهو يولِّد، من جهة أخرى، **حصراً ترقّبياً**، انتظاراً لمصيبة هي دوماً بالمرصاد، حصَراً يربطه مفهوم **القصاص** بالإدراك الباطني للإغواء. وحين ينزع طقس من الطقوس إلى التـأسُّس والتكوُّن، يكون المريض لا يزال يدرك بوعيه أن عليه أن يفعل هذا الشيء أو ذاك، وإلا فإن مصيبة ما ستقع، وبوجه عام إن نوع المصيبة المتوقعة لا يكون غائباً بعد عن وعيه. لكن العلاقة، الممكن البرهان عليها في كل حالة، بين المناسبة التي يبزغ فيها الحصر الترقُّبي وبين العنصر الوعيدي الذي تنطوي عليه، تكون من البداية محجوبة عن إدراك المريض. وهكذا يكون الطقس في بادئ الأمر **فعلاً دفاعياً** أو بمثابة **تأمين وتدبير وقائي**.

وتناظر شعور العصابي الوسواسي بالذنب تصريحات ورعاء الناس حين يؤكدون أنهم يعرفون أنهم في سريرتهم خطاة كبار؛ ويبدو أن الممارسات التقوية (الصلوات، الابتهالات، إلخ) لها قيمة تدابير دفاعية ووقائية، وهي تدابير يستبق بها الورعاء كل نشاط من أنشطة النهار، وعلى الأخص كل مشروع يخرج عن نطاق المألوف.

ومن الممكن أن نصل إلى فهم أعمق لآلية العصاب الوسواسي فيما لو قدَّرنا بحقٍّ قدرها الواقعة الأولية الكامنة في أساسه والمتمثلة دوماً في كبت حاثة غريزية

٧ ـ الإتيولوجيا: مبحث علم الأسباب، وبوجه خاص مبحث أسباب المرض. «م».

(مقوِّم من مقوِّمات الدافع الغريزي الجنسي)؛ حاثة متواجدة من الأساس في جِبِلّة الشخص المعني، وقد أمكن لها أن تتظاهر لبرهة من الزمن في حياته الطفلية، ثم وقعت بعد ذلك فريسة للكبت. ومع كبت هذا الدافع الغريزي تتولد في الوقت نفسه وسوسة ضميرية مفرطة موجَّهة ضد أهداف هذا الدافع الغريزي. بيد أن هذا التشكيل الارتجاعي النفسي لا تساوره الثقة بنفسه، بل يشعر بأنه مهدَّد باستمرار من قبل الدافع الغريزي الواقف له بالمرصاد في اللاشعور. ويكون الإحساس بتأثير الدافع الغريزي المكبوت في شكل تجربة وإغواء. وفي أثناء سيرورة الكبت بالذات يتولد الحصَر الذي يستحوذ، بصفته حصَراً ترقبياً، على المستقبل. وسيرورة الكبت التي تفضي إلى العصاب الوسواسي ينبغي أن تنعت بأنها كبت غير مكتمل النجاح، كبت ينذر بأن يضعُف ويخفق أكثر فأكثر. ومن هنا يجوز تشبيهه بصراع لا نهاية له؛ فالجهود النفسية المتجددة باستمرار ضرورية كيما يقوم التوازن في مواجهة الضغوط الدائمة للدافع الغريزي. وهكذا تولد الأفعال الطقسية والقهرية، من جهة أولى، كمقاومة للتجربة والإغواء، ومن الجهة الثانية كحماية من مصيبة منتظرة. لكن سرعان ما يتضح أن أفعال الحماية ضد التجربة والإغواء ليست كافية. فتظهر عندئذ إلى حيِّز الوجود النواهي التي يفترض فيها أن تبعد الشخص المعني عن الموقف الذي قد يتعرض فيه للتجربة. وكما نرى، إن النواهي تحلّ هنا محلّ الأفعال القهرية، مثلما أن هدف الرهاب PHOBIE هو تلافي نوبة هستيرية. ومن جهة أخرى، يمثِّل الطقس جملة الشروط التي تبقى فيها أشياء أخرى ـ غير محرَّمة بعد تحريماً باتاً ـ مسموحاً بها؛ تماماً كما أن معنى طقس الزواج الديني هو السماح للشخص الورع بالمتعة الجنسية، الملطخة في غير هذه الحال بالخطيئة. ومن الصفات الأخرى للعصاب الوسواسي، مثله مثل سائر الإصابات المماثلة، أن تظاهراته (أعراضه التي من جملتها أيضاً الأفعال القهرية) تمثِّل تسوية بين القوى النفسية المتصارعة. وهكذا تميط الأعراض اللثام من جديد عن قدر من اللذة التي يفترض بهذه الأعراض أنها تحول دونها، وتضع نفسها في خدمة الدافع الغريزي المكبوت كما في خدمة السلطة الكابتة له. بل إن الأفعال التسلطية، التي كانت تفيد في الأصل في الدفاع بالأحرى، تغدو مشابهة أكثر فأكثر، مع تقدم المرض، للأعمال المدانة التي

كان مباحاً للدافع الغريزي أن يتظاهر بها في الطفولة.

وبوسعنا أن نهتدي إلى بعض أثر هذه العلاقات في مضمار الحياة الدينية: فقمع بعض الحاثات الغريزية ونكرانها يبدو أنه الأساس الذي قام عليه الدين أيضاً؛ غير أن المقوِّمات هنا ليست جنسية خالصة كما في العصاب، وإنما هي دوافع غريزية أنانية، ضارة بالمجتمع، علماً بأن المساهمة الجنسية فيها ليست في أغلب الأحيان مستبعدة. ولقد اعتدنا أن نعزو الشعور بالذنب المنبثق عن إغواء لا تنطفئ جذوته أبداً، والحصر الترقُّبي المتلبِّس شكل خوف من القصاص الإلهي، اعتدنا أن نعزوهما إلى مضمار الدين قبل أن نعزوهما إلى مضمار العصاب. ويبقى قمع الدوافع الغريزية في مضمار الحياة الدينية ناقصاً وغير مكتمل أبداً، ربما بسبب المقوِّمات الجنسية المخالطة لها، وربما بحكم الخصائص العامة للدوافع الغريزية. بل إن الانتكاسات الشاملة والعودة إلى ارتكاب الخطيئة أكثر تواتراً لدى الشخص الورع مما لدى الشخص المعصوب، وهي تشرط نوعاً جديداً من الممارسات الدينية: أفعال الندامة والتوبة التي لا يعسر علينا أن نجد نظائر لها في العصاب الوسواسي.

لقد رأينا أن للعصاب الوسواسي سمة خاصة ومُحِطَّة تتمثل في ارتباط الطقس بالأفعال الصغيرة للحياة اليومية وتظاهره في شكل أحكام وتقييدات صبيانية. وليس لنا أن نفهم هذه الخاصية اللافتة للنظر من خواص بنية اللوحة السريرية للمرض ما لم ندرك أن آلية **الإزاحة والنقل** النفسية، التي اكتشفتها أول الأمر في تكوين الحلم[٨]، تسيطر على السيرورات النفسية للعصاب الوسواسي. ولا يعسر علينا أن نرى، من خلال الأمثلة القليلة التي ضربتها على الأفعال القهرية، كيف أن رمزية تنفيذ الفعل وتفاصيل هذا التنفيذ تنبني وفق آلية نقل مما هو أصيل وهام إلى شيء حقير واستبدالي، كالنقل على سبيل المثال من الزوج إلى الكرسي. وهذا الميل إلى النقل هو الذي يدخِل المزيد من التعديل على الدوام على لوحة الظاهرات المرَضية، فيجعل من أتفه الأشياء أهمَّها وأكثرها إلحاحاً إطلاقاً. وليس

٨ ـ انظر فرويد: **تأويل الحلم**، ١٩٠٠.

يسعنا أن نتجاهل وجود ميل مشابه إلى نقل القيمة النفسية في المضمار الديني، وفي الحقيقة ضمن الاتجاه نفسه، بحيث أن الممارسة الطقسية الثانوية الأهمية للشعائر الدينية تغدو شيئاً فشيئاً هي الأساسية بعد تنحية مضمونها الفكري جانباً. ولهذا تتعرض الأديان لهزات من الإصلاحات الرامية إلى إعادة توطيد العلاقة الأصلية للقيم.

إن طابع التسوية الذي تتسم به الأفعال القهرية بصفتها أعراضاً عصابية هو عينه الذي لا يُميَّز إلا بأقل الوضوح في الممارسة الدينية المناظرة لها. ومع ذلك، ثمة شيء ما يذكّرنا بسمة العصاب هذه حينما نرى بأمّ عيننا كيف أن جميع الأفعال التي يشجبها الدين ـ التظاهرات الغريزية المكبوحة من قبل الدين ـ تُفعل باسمه تحديداً في كثير من الأحيان ولصالحه على ما يقال.

بحكم هذه التوافقات وهذه التشابهات، قد يكون جائزاً لنا، على ما في ذلك من مجازفة، أن نتصور العصاب الوسواسي على أنه نظير مَرَضي لتشكّل الأديان، وأن نصف العصاب بأنه تديُّنٌ فردي، والدين بأنه عصاب وسواسي عام. والتوافق الجوهري يكمن من هذا المنظور في الاستنكاف عن نشاط الدوافع الغريزية الداخلة في تكوين الإنسان وجِبِلّته، كما يكمن الفارق الرئيسي في طبيعة هذه الدوافع الغريزية التي تكون في العصاب من أصل جنسي صرف، وفي الدين من طبيعة أنوية أيضاً.

إن الاستنكاف التدرجي عن الدوافع الغريزية الجِبِلّية، التي قد توفِّر ممارستُها لذةً أولية للأنا، هو على ما يبدو واحد من أسس التطور الحضاري للكائن البشري. وتتولى الأديان إنجاز شطر من هذا الكبت للدوافع الغريزية، إذ تحضّ الفرد على التضحية بملذاته الغريزية وتقديمها قرباناً للإله. يقول الرب: «لي النقمة والجزاء»[٩]. ويدلّنا تطور الأديان القديمة، بحسب ما يتراءى لنا، على أن الكثير من «الآثام» التي عزف عنها الإنسان قد تمّ التنازل عنها لله، وكانت لا تزال مباحة باسمه، بحيث أن التفويض بالأمر للإله كان الوسيلة التي بها يتحرر

٩ ـ **سفر التثنية**، الإصحاح ٣٢، الآية ٣٥. «م».

الإنسان من سلطان دوافعه الغريزية الشريرة والضارة اجتماعياً. وعليه، ليس من قبيل المصادفة أن تكون جميع الخصائص البشرية ـ مع ما يتفرع منها من أعمال شريرة ـ قد عزيت إلى الآلهة القديمة بغير ما حدود، كما لم يكن ضرباً من التناقض مع ذلك ألا يؤذن للإنسان بتبرير آثامه بالمثال الإلهي.

حول طباق المعاني في الألفاظ الأصلية[1]

كمدخل إلى هذا المقال سأورد فقرة من كتابي **تأويل الحلم** أعرض فيها ملاحظة مستنتجة من المجهود التحليلي، وهي ملاحظة لم تحظَ بعد بالفهم:

«إن الطريقة التي يعبِّر بها الحلم عن مقولتي التضاد والتناقض لباعثة على الدهشة حقاً: فهو لا يعبر عنهما، بل يبدو وكأنه يجهل الـ «لا». ولكم يبرع في الجمع بين الأضداد وفي تمثيلها في موضوع واحد. وكثيراً ما يمثِّل أيضاً عنصراً من العناصر بنقيضه، بحيث لا يسعنا أن نعرف إن كان عنصر بعينه من الحلم ـ

١ـ هذا التعليق على كتاب كارل آبيل (١٨٨٤) الذي يحمل العنوان نفسه ظهر لأول مرة في **حولية الكشوف التحليلية النفسية والمرَضية النفسية**، المجلد٢، ١٩١٠. وقد كان آبل (١٨٤٧ ـ ١٩٠٦) أستاذاً لعلم اللغة المقارن في جامعة برلين، وكان بحثه الصغير الذي يحمل كعنوان: **حول طباق المعاني في الألفاظ الأصلية** قد نشر عام ١٨٨٤. وعدا التعليق الذي نشره فرويد عام ١٩١٠ تحت عنوان فرعي هو: **تقرير عن كراس بالعنوان نفسه بقلم كارل آبل صدر عام ١٨٨٤**، فقد عاد إلى الاستشهاد به وبأطروحته عن طباق المعاني في هامش أضافه إلى طبعة عام ١٩١١ من كتابه **تأويل الحلم**، وكذلك في المحاضرتين الحادية عشرة والخامسة عشرة من **المحاضرات التمهيدية في التحليل النفسي** التي ألقاها عام ١٩١٦. بيد أن هذا الإغراء الذي مارسته على فرويد أطروحة كارل آبل لم يكن مبرراً من منظور علم اللغة الحديث. وهذا ما أفرد له اللغوي والألسني الذائع الصيت إميل بنفينست (المولود في حلب عام ١٩٠٢ والمتوفى في باريس سنة ١٩٧٦) بحثاً نشر في **مجلة التحليل النفسي** عام ١٩٥٦ تحت عنوان: **ملاحظات حول وظيفة اللغة في الاكتشاف الفرويدي**، ثم أعيد نشره في كتابه المشهور **مشكلات الألسنية العامة** (١٩٦٦)، وقد أوضح فيه أن كارل آبل لم يأخذ بعين الاعتبار المراحل الوسيطة التي يمرّ بها تاريخ الألفاظ مخالفاً بذلك مبدأ أساسياً من مبادئ المنهج المقارن. كما أبان أن التناظرات التي نوّه بها بين الألمانية والإنكليزية وهمية، مثلها في ذلك مثل الألفاظ اللاتينية التي ليس لها ذلك المعنى المزدوج الذي يعزوه إليها. كما أن جون ستراتشي، المترجم المشهود له لمؤلفات فرويد الكاملة إلى الإنكليزية، لفت الانتباه إلى أن توكيدات آبل بخصوص لغة المصريين القدامى تقادم عليها الزمن بعد بحث يوهان أدولف إرمان (١٨٥٤ ـ ١٩٣٧)، مؤسس علم المصريات الحديث ومؤلف كتاب **النحو المصري** الذي يعدّ مرجعاً فاصلاً في الموضوع. هامش الترجمة الفرنسية الجديدة.

قابل لتأويل متناقض ـ يشي بمضمون إيجابي أو سلبي في فكرة الحلم».

ويبدو أن مفسري الأحلام في العصور القديمة قد استخدموا على أوسع نطاق الفرضية التي مؤداها أن الشيء يمكن أن يدلّ في الحلم على نقيضه. ويسلّم بهذه الإمكانية أيضاً الباحثون المعاصرون في مضمار الأحلام، وذلك بقدر ما يقرّون بصفة عامة بأن للحلم معنى وقابلية للتأويل[٢]. وأعتقد أنني لا أثير المعارضة أنا الآخر عندما أفترض أن جميع الذين ساروا معي على طريق التأويل العلمي للأحلام قد أقروا ولا بدّ بأن التوكيد الآنف الذكر قد أثبتت صحته الوقائع.

لم يتيسر لي أن أفهم سرَّ هذا الميل الغريب الذي يتَّسم به عمل الحلم: أعني نزوعه إلى تجاهل النفي وإلى التعبير بوسيلة تمثيلية واحدة عن أشياء متعاكسة. وأهمية الموضوع ستبرِّر لي الاستشهاد هنا حرفياً بالمقاطع الفاصلة من بحث آبيل (مع استبعادي معظم الأمثلة). وهي تطلعنا، بالفعل، على هذا الأمر الباعث على العجب: إن النهج الآنف الذكر، الذي اعتاد عمل الحلم سلوكه، هو أيضاً من خصائص أقدم اللغات المعروفة.

فبعد أن يثبت آبيل قدَم اللغة المصرية، التي تكونت ـ ولا بدّ ـ قبل زمن طويل من عصر النقوش الهيروغليفية الأولى، يردف قوله (ص ٤):

«إذاً تشتمل اللغة المصرية، وهي الأثر الثمين الوحيد المتبقي من عالم بدائي، على عدد معيَّن من الألفاظ التي لها معنيان، واحدهما هو بالضبط نقيض الآخر. ولنتصور، إذا كان في مقدورنا أن نتصور شيئاً من هذا القبيل، استحالة منطقية صارخة كالاستحالة التالية: إن كلمة **قوي** تعني في آن واحد القوي والضعيف؛ وكلمة ضوء تفيد في الدلالة على الضوء والظلمة معاً؛ لنتخيَّل أن بورجوازياً من ميونيخ سمّى الجعة جعة، بينما استخدم بورجوازي آخر اللفظ نفسه في الكلام عن الماء: فهذا يمكن أن يكون مثالاً عن الطريقة العجيبة التي كان قدامى المصريين يستعملون بها لغتهم عادةً. وهل نستطيع أن نلوم، بعد ذلك، مَن إذا طرق

---

٢ ـ انظروا، على سبيل المثال، غ. هـ. فون شوبرت: **رمزية الحلم**، الطبعة الرابعة، ١٨٦٢، الفصل ٢، لغة الحلم.

مسمعيه هذا الكلام هزَّ رأسه غير مصدق؟...» (ص ٤). (وتلي ذلك أمثلة).

«إزاء هذا المثال وغيره من الأمثلة المشابهة الكثيرة على هذا الاستعمال الطباقي للفظ الواحد، لا يمكن أن يخامرنا الشك في أنه قد وجد، في لغة واحدة على الأقل، عدد معيَّن من الألفاظ التي تشير إلى الشيء ونقيضه معاً. ومهما بدا ذلك باعثاً على الاستغراب، فإننا هنا أمام واقعة لا مناص لنا من أخذها في حسباننا» (ص ٧).

ويرفض المؤلف هنا التفسير الذي يعلل هذا الوضع بجناس عرَضي، وينكر، بقوة مماثلة، الفكرة التي تردّ هذا الوضع إلى نقص في التطور العقلي المصري:

«والحال أن مصر لم تكن بحال من الأحوال موطن العبث واللامعقول. بل كانت على العكس موطناً من أقدم مواطن العقل البشري الذي كان قيد التطور... كان لها نظام أخلاقي صافٍ يفيض نبلاً، وقد صاغت القسم الأكبر من الوصايا العشر في زمن كانت فيه الشعوب، الموقوفة عليها الحضارة اليوم، لا تزال تقدم الأضاحي البشرية لأصنامها الظمئة إلى الدم. وإن شعباً أشعل مصباح العدالة والحضارة في مثل تلك الأزمنة المظلمة ما كان له أن يكون بليداً إلى هذا الحدّ في طريقته اليومية في الكلام والتفكير... وهؤلاء الناس، الذين كانوا يتقنون صناعة الزجاج، والذين كان يسعهم أن يحركوا ويرفعوا بالآلات كتلاً ضخمة من الصخر، كان لديهم ـ ولا بدّ ـ قدر كافٍ من العقل كيلا يعتبروا أن شيئاً من الأشياء هو ذاته ونقيضه في آن معاً. فكيف نوفِّق بين هذه الوقائع وبين الواقعة الأخرى المتمثلة في أن المصريين حبوا أنفسهم بمثل تلك اللغة الغريبة والمتناقضة... واعتادوا أن يعدّوا الأفكار الأشد تضاداً جناساً لفظياً واحداً، وأن يربطوا في ضرب من اتحاد لا تفصم عراه بين ما يتنافى شقّاه أشد التنافي؟» (ص ٩).

قبل أن نحاول سوق أي تفسير، لا بدّ لنا أن نأخذ في اعتبارنا أيضاً أن نهج اللغة المصرية العجيب هذا قد تعزز وتوطد: «لعل الأغرب بين جميع غرائب المعجم المصري ما يلي: فعلاوة على الألفاظ التي تجمع بين المعاني الأشد تعارضاً، توجد في هذا المعجم كلمات مزجية يؤلف فيها لفظان متعاكسا المعنى مركَّباً ليس له سوى معنى واحد فقط من معنيي العنصرين المكوِّنين له. وهكذا نجد أن

تلك اللغة العجيبة لا تحتوي فقط على ألفاظ تعني **قوياً وضعيفاً** في آن معاً فحسب، أو **أمر وأطاع** فحسب، بل كذلك على كلمات مزجية مثل **شيخ ـ فتى**، **بعيد ـ قريب**، **ربط ـ فصل**، **خارج ـ داخل**... وعلى الرغم من هذا الجمع بين ألفاظ ذات معانٍ متنافرة، فإن أولى هذه الكلمات لا تعني سوى **فتى**، وثانيتها **قريب**، وثالثتها **فصل**، ورابعتها **داخل**... إذاً فعن قصد وعمد حقاً جرى الجمع في هذه الكلمات بين تناقضات في المفاهيم، وذلك ليس بهدف خلق مفهوم جديد، كما يحدث في اللغة الصينية أحياناً، بل فقط بقصد التعبير، بواسطة تلك الكلمة المزجية، عن معنى جزء واحد فقط من جزئيها المتضادين، علماً بأن هذا المعنى كان يمكن أن يؤديه هذا الجزء المنفرد وحده...».

بيد أن هذه المشكلة أسهل حلاً مما يبدو. فمفاهيمنا ترى النور بالاستناد إلى المقارنة: «فلو كان الكون منيراً طول الوقت لما فرَّقنا بين النور والعتمة، ولما وُجد لدينا مفهوم النور ولا لفظه...» ـ «من الواضح أن كل شيء نسبي فوق هذه الأرض وليس له من وجود مستقل إلا بقدر ما تسمح له علاقته بالأشياء الأخرى بالاقتراب منها أو بالتميُّز عنها...» ـ «ما دام المفروض في كل مفهوم أن يكون الشقيق التوأم لنقيضه، فكيف أمكن تعقُّله لأول مرة بالفكر، وكيف أمكن نقله إلى الآخرين، الذين يحاولون بدورهم أن يتعقَّلوه بالفكر، إن لم يكن بقياسه إلى نقيضه؟...» ـ «ما دام مفهوم القوة غير قابل للتصور خارج إطار طباقه مع الضعف، فإن الكلمة التي كانت تعبِّر عن **القوي** اكتسبت في الذاكرة معنى **الضعيف** أيضاً، على اعتبار أن هذا المفهوم الأخير هو الذي أتاح لها في البداية إمكانية الوجود. وفي الواقع، ما كانت هذه الكلمة تشير إلى القوي ولا إلى الضعيف حقاً، وإنما فقط إلى العلاقة بينهما وإلى الفارق الذي أوجدهما كليهما» (ص ١٥) ـ «والحال أن الإنسان ما استطاع اكتساب أقدم تصوراته الأساسية إلا بفعل التناقض بين الضد وضده؛ ثم رويداً رويداً بعد ذلك تعلّم أن يفصل بين لفظي الطباق، وأن يتعقل كل واحد منهما بالفكر من دون أن يقيسه عن عمد بالآخر».

وما دامت اللغة لا تفيد فقط في صوغ أفكار الفرد بينه وبين نفسه، بل أساساً

وجوهراً في إيصالها إلى الغير، فمن الجائز لنا أن نتساءل عن الوسيلة التي كان «المصري البدائي» يلجأ إليها لإبلاغ ندّه بـ «الجزء الذي يقصده في كل مرة من هذا المفهوم المزيج»؟ لقد كان ذلك يتمّ في الكتابة بواسطة ما يسمى بالصور «المعيِّنة»، أي الصور التي كانت ترسم خلف الحروف المكتوبة لتشير إلى معناها من دون أن يكون مطلوباً النطق بها هي نفسها. «حين تعني كلمة كين المصرية **قوياً**، ترسم خلف الصوت الذي تعبِّر عنه الحروف المكتوبة صورة رجل واقف مسلح؛ وعندما تعني هذه الكلمة عينها **ضعيفاً**، ترسم خلف الحروف الممثِّلة للصوت صورة رجل جالس متعب. ومعظم الكلمات الأخرى ذات المعنيين ترفق على نحو مماثل بصور تفسيرية» (ص ١٨). وبحسب ما يذهب إليه آبيل، كانت الحركة المصاحبة للكلمة الملفوظة هي التي تعطيها معناها المراد في اللغة المنطوقة.

إن **الجذور الأكثر بدائية** هي الجذور التي تلحظ فيها، على ما ينبئنا آبيل، ظاهرة المعنى الطباقي المزدوج. أما في مجرى التطور اللاحق للغة، فإن هذا المعنى المزدوج يتلاشى ويضمحلّ؛ وبوسعنا أن نتتبَّع، في اللغة المصرية القديمة على أي حال، جميع التدرجات الانتقالية من المعنى الطباقي المزدوج القديم إلى المدلول الواحد الذي للكلمات في لغاتنا الحديثة. فالكلمات المزدوجة المعنى في الأصل تنفصل في اللغة اللاحقة إلى كلمتين لكل منهما مدلول واحد، ويطرأ على كلا المعنيين المتناقضين تنغيم (تعديل) صوتي يطال الجذر الواحد. فكلمة **كين** (قوي، ضعيف)، على سبيل المثال، انفصلت حتى في الكتابة الهيروغليفية إلى **كين** (قوي) وإلى **كان** (ضعيف). «وبعبارة أخرى، إن المعاني التي ما أمكن الاهتداء إليها إلا طباقياً تصير مع مرور الزمن مألوفة لدى العقل البشري إلى حدّ يكفي لتوفير وجود مستقل لكل واحد من الجزئين ولتأمين نطق متمايز في الوقت نفسه لكل منهما».

ويرى آبيل أن هذه البرهنة ـ السهلة الإجراء بالنسبة إلى اللغة المصرية ـ على وجود طباق في المعاني البدائية، قابلة للتعميم أيضاً على اللغات السامية والهندية ـ الأوروبية. «ويبقى أن نعرف إلى أي مدى يمكن أن يحدث ذلك في أُسَر لغوية أخرى؛ وآية ذلك أنه وإن يكن المعنى الطباقي قد فرض نفسه في بادئ الأمر،

ولدى جميع العروق والأجناس، على البشر الذين أجروا عمليات تفكيرية، فليس من الضروري أن يكون قد جرى تعرفه أو المحافظة عليه في المدلولات في كل مكان».

ويلاحظ آبيل علاوة على ذلك أن الفيلسوف بين BAIN[٤] قد صادر، استناداً إلى أسس نظرية خالصة وعلى سبيل الضرورة المنطقية، على هذا المعنى المزدوج للكلمات، وهذا من دون أن يطَّلع، على ما يبدو، على الوقائع. والمقطع المشار إليه (**المنطق**، الكتاب١، الفصل ٥٤) يبدأ على النحو التالي: «إن النسبية الجوهرية لكل معرفة أو فكر أو وعي لا يمكن إلا أن تعكس نفسها في اللغة. وإذا نظرنا إلى كل ما نعرفه على أنه تحوُّل وانتقال من شيء إلى شيء آخر، فإن كل تجربة لا بدّ أن يكون لها وجهان؛ فإما أن يكون لكل اسم معنيان وإما أن يكون لكل معنى اسمان»[٥].

وأنوّه أيضاً بما ورد، في **ملحق الأمثلة على أضداد المعاني في اللغات المصرية والهندية ـ الأوروبية والعربية**، من أمثلة قمينة بأن تستوقف انتباهنا وإن لم نكن من علماء اللغة: فكلمة ALTUS باللاتينية تعني عالياً وعميقاً؛ وكلمة SACER معناها قديس وملعون؛ أي أن المعاني المتناقضة بقيت هنا كما هي دونما تعديل حتى في طريقة النطق بها. أما التبديل الصوتي بهدف الفصل بين الأضداد فمن أمثلته: CLAMARE أي صرخ وCALM أي صامت وهادئ؛ وSICCUS أي جافّ وSUCCUS أي عصير. وفي الألمانية، لا تزال كلمة BODEN تشير حتى يومنا هذا إلى أعلى ما في البيت كما إلى أدنى ما فيه. ومقابل كلمة BOS الألمانية (طالح) هناك كلمة BASS (صالح). وتتعارض الكلمة الساكسونية القديمة BAT (صالح) مع الكلمة الإنكليزية BAD (طالح). ومقابل كلمة TO LOCK (أغلق) في الإنكليزية هناك في الألمانية LUCKE، LOCH (ثغرة،

٣ ـ صدر عام ١٨٨٤ على شكل كراسة قبل أن يضمه الكاتب في السنة التالية إلى مجموعة **الدراسات في فقه اللغة**.

٤ ـ ألكسندر بين: فيلسوف إسكتلندي ١٨١٨ ـ ١٩٠٣. مؤلف **علم التربية والمنطق**. «م».

٥ ـ بالإنكليزية في النص.

ثقب). وفي الألمانية KLEBEN (لصَق)، وفي الإنكليزية TO CLEAV (شَقّ)؛ وفي الألمانية STUMM (أبكم)، وSTIMME (صوت)؛ إلخ.

وهكذا قد يكون في وسعنا أن نجد معنى حقيقياً للاشتقاق الذي طالما أثار السخرية: LUCUS A NON LUCENDO[٦].

يلفت آبيل الانتباه في مقالته أصل اللغة URSPRUNG DER SPRACHE **(المصدر نفسه، ص ٣٠٥)** إلى مخلفات أخرى أيضاً من أنماط الفكر البدائي. فالإنكليزي لا يزال يقول إلى اليوم كيما يعبِّر عن «بدون»: WITHOUT، أي «مع . دون»؛ كما أن البروسي الشرقي يستخدم تعبير MITOHNE[٧]. وحتى اللفظ WITH، الذي يقابله بالألمانية MIT (مع)، كان يدلّ في الأصل . ولا بدّ . على مع وبدون معاً، كما نستطيع أن نتبيّن ذلك من WITHDRAW (انصرف، انسحب) ومن WITHHOLD (استبقى). وهذا التطور عينه نلفاه في اللفظ الألماني WIDER (ضد) و WIEDER (معاً، مع).

وللغة المصرية خاصية أخرى بالغة الغرابة، ولزام علينا من جديد أن نقيم مقارنة بينها وبين عمل الحلم. «ففي المصرية يمكن أن تتعرض الكلمات ـ لنقل ظاهرياً في بادئ الأمر ـ لانقلاب **في مبناها** كما **في معناها**. لنفترض أن الكلمة الألمانية GUT (صالح) هي كلمة مصرية، فعندئذ يمكن أن تعني «طالح» بالإضافة إلى «صالح». كذلك، إن GUT يمكن أن تلفظ TUG. وهذا القلب، الأكثر تواتراً من أن يمكن عزوه إلى الاتفاق والمصادفة، يمكن التمثيل عليه أيضاً بأمثلة كثيرة مستقاة من اللغات الآرية والسامية. وإن اقتصرنا كبداية على التعابير الجرمانية نجد أن لدينا:

POT - TOPE

BOAT - TUB

WAIT - TAUWEN

٦ ـ قولة مشهورة للكاتب الروماني كوانتليانس (٣٥ ـ ٩٥ ب.م) يؤكد من خلالها أن بعض الكلمات تستمد معناها من أضدادها كالقول «مضاءة غير مضيئة». والمضاءة هي الفرجة في الغابة. «م».

٧ ـ MIT = مع، OHNE = بدون. «م».

HURRY - RUHE
CARE - RECK
CLUB - BALKEN - KLOBE

وإن احتكمنا إلى اللغات الهندية ـ الأوروبية الأخرى، وجدنا عدد حالات القلب يتزايد طرداً مع عدد التعابير موضوع النظر، ومنها على سبيل المثال:

CAPERE - PACKEN (٨)
REN - NIERE
LEAF - FOLIUM
DUMA - MEDHA, MADH, MUT, DOMOS. (٩)
KURITI RAUCHEN (١٠)
KREISCHEN - TO SHRIEK (١١) إلخ.

يسعى آبيل إلى تفسير ظاهرة القلب الصوتي للألفاظ بتضعيف الجذر وتشديده. وقد يشقّ علينا أن نجاري هنا فقيه اللغة. وسنذكّر ببهجة الأولاد حين يلعبون بقلب الكلمات صوتياً، وبلجوء عمل الحلم تواتراً إلى قلب مواده التمثيلية لغايات شتى. لكن ليس ترتيب الحروف هو ما يقلب في هذه الحال، بل ترتيب الصور. إذاً فنحن أميل إلى عزو قلب الأصوات إلى عامل يفعل فعله على مستوى أعمق(١٢).

إن التوافق بين خصائص عمل الحلم التي أشرنا إليها في مستهل هذا المقال وبين خصائص العرف الألسني التي اكتشفها فقيه اللغة في أقدم اللغات، يبدو لنا بمثابة توكيد للتصور الذي كوّناه لأنفسنا عن الطابع النكوصي والسحيق القدم

8 ـ باللاتينية والألمانية على التوالي. «م».

9 ـ باليونانية والروسية والألمانية على التوالي. «م».

10 ـ بالألمانية والروسية على التوالي. «م».

11 ـ بالألمانية والإنكليزية على التوالي. «م».

١٢ ـ حول ظاهرة الإبدال الصوتي في اللغة، وهي ظاهرة قد تكون أوثق صلة أيضاً من المعنى العكسي (الطباق) بعمل الحلم، قارنوا أيضاً مع ف. ماير ـ رنتاين W.MEYER - RINTEIN في **الصحيفة الكولونية** (KOLNISCHE ZEITUNG)، تاريخ ٧ آذار/ مارس ١٩٠٩.

للتعبير عن الفكر في الحلم. وهنا لا نستطيع أن نردّ عنا، نحن الأطباء النفسانيين، فكرة مؤداها أننا سنكون أقدر على فهم لغة الحلم وعلى ترجمتها فيما لو كنا أكثر اطلاعاً على تطور اللغة[١٣].

١٣ ـ من الطبيعي الافتراض بأن المعنى الأصلي الطباقي للكلمات يمثل الآلية المسبقة التكوين التي تستخدمها فلتة اللسان في خدمة ميول شتى: فقوام هذه الفلتة أن يقول الإنسان عكس ما كان يريد قوله.

موازيات ميتولوجية لتمثل وسواسي تشكيلي[1]

إن منتجاتَ النشاط الذهني اللاشعوري لدى واحد من مرضاي ـ وهو في حوالي الحادية والعشرين من العمر ـ لا تتظاهر للوعي في شكل أفكار وسواسية فحسب، بل أيضاً في شكل **صور وسواسية**. وقد تنبثق الأفكار والصور معاً أو قد تظهر مستقلة بعضها عن بعض. ولدى هذا المريض كانت كلمة وسواسية بعينها وصورة وسواسية بعينها تترددان في خاطره بترابط وثيق لردح من الزمن كلما شاهد أباه يدلف إلى الغرفة.

فأما الكلمة فكانت VATERARSCH[2]؛ وأما الصورة التي كانت تصاحب هذه الكلمة فتمثّل الأب في شكل القسم السفلي من جسم عارٍ، محبوٌّ بذراعين وساقين، وناقص منه الرأس والقسم العلوي من الجسم. وما كانت أعضاؤه التناسلية بظاهرة، بل كانت معالم الوجه مرسومة على البطن.

وإذا شئنا تفسير مثل هذا العرَض النادر في لامعقوليته وخُلفه، فلا بدّ أن نأخذ في اعتبارنا أن ذلك الفتى، المكتمل أصلاً تطوره العقلي والمفعم أخلاقياً بصبوات سامية، كان قد تعاطى حتى إلى ما بعد السنة العاشرة من عمره ممارسات إيروسية شرجية نشطة ومتعددة الأشكال. وبعد أن تغلب على هذه العادة، عادت حياته الجنسية فارتدّت إلى ذلك الطور الشرجي الأول بفعل الصراع اللاحق الذي خاض غماره ضد الإيروسية التناسلية. وأما من حيث علاقته بالأب فقد كان يحبّه ويجلّه كثيراً، ولكنه كان يخشاه أيضاً إلى حدّ غير قليل. ذلك أن هذا

١ ـ ظهر هذا المقال لأول مرة في **المجلة الدولية للتحليل النفسي الطبي**، المجلد٤، ١٩١٦.

٢ ـ كلمة تعسر ترجمتها إلى العربية: ومعناها الأقرب: الإست الأبوية. «م».

الأب كان يتبدى له، من منظور ما كان يتطلع إليه من زهد وقمع لدوافعه الغريزية، ممثِّلَ الشطط والشبق والنهم إلى المتع المادية.

وسرعان ما اتضح أن كلمة VATERARSCH هي ترجمة ألمانية ماكرة للقب الفخري «البطريق»[٣]، وأن الصورة الوسواسية لا تعدو أن تكون صورة كاريكاتورية. وهي تستحضر إلى ذهننا للحال تمثيلات أخرى تستبدل، بقصد الإذلال والمهانة، تمام الشخص بعضو واحد من أعضائه، وعلى سبيل المثال عضوه التناسلي، أو أخاييل لاشعورية ترمي إلى مماهاة الكائن البشري بتمامه مع أعضائه التناسلية، أو تعابير طريفة من قبيل: «أنا كلّي آذان».

أما رسم قسمات الوجه على بطن الشخص الكاريكاتوري المشوَّه المنظر فقد بدا لي مستغرباً جداً في بادئ الأمر، لكن سرعان ما تذكرت أن ناظريٍّ وقعا على شيء من هذا القبيل في الرسوم الكاريكاتورية الفرنسية[٤]. ثم شاءت المصادفة أن تقع تحت يدي صورة من العصور القديمة تطابق بدقة صورة مريضي الوسواسية.

فبمقتضى الميتولوجيا الإغريقية، قدِمت ديميتريا[٥] إلى إيلوزيس[٦] بحثاً عن ابنتها المخطوفة، فاستقبلها هناك ديزولس[٧] وزوجته بوبو، لكنها عافت الطعام

---

٣ ـ البطريق PATRIARCHE: لقب شيوخ أسباط بني إسرائيل، ولقب كبير الأشراف عند الرومان، ولقب كبير الأساقفة عند المسيحيين الشرقيين، وهي تعني اشتقاقياً الأب. «م».

٤ ـ انظر «**ألبيون اللامحتشمة**»(*)، رسم كاريكاتوري عن إنكلترا لجان فيبر(**) في سنة ١٩٠١ في كتاب إدوارد فوكس(***): **العنصر الإيروسي في الكاريكاتور**، ١٩٠٤.

(*) ألبيون هو الاسم القديم والشعري لبريطانيا، ويعني البيضاء. «م».

(**) جان فيبر: رسام فرنسي (١٨٦٤ ـ ١٩٢٨). اشتهر برسومه الكاريكاتورية السياسية، ومنها تصويره لبسمارك كجزار لشعبه، وللبريطانيين كمرتكبي فظائع بحقّ سكان أفريقيا الجنوبية. «م».

(***) إدوارد فوكس: كاتب وناقد فني ألماني (١٨٧٠ ـ ١٩٤٠). «م».

٥ ـ ديمتريا: إلهة الزراعة والأرض لدى الإغريق؛ وابنتها كورا اختطفها بلوتون، ملك العالم السفلي، وتزوجها وقاسمها ملكه. «م».

٦ ـ إيلوزيس: مدينة إغريقية كان فيها معبد مشهور تؤدى فيه ضروب العبادة لديمتريا. «م».

٧ ـ ديزولس: شبه إله يوناني، طرد من إيلوزيس فانتقل إلى كيليا حاملاً معه عبادة إلهة الخصوبة والزراعة ديمتريا. «م».

والشراب لشدة حزنها. فرفعت عندئذ مضيفتها بوبو طرف ردائها فجأة وكشفت عن بطنها، وأرغمتها بذلك على الضحك. ومناقشة هذه النادرة، التي يفترض فيها في أرجح الظن أن تقدِّم تفسيراً لطقس سحري لم يعد اليوم مفهوماً، موجودة في المجلد الرابع من كتاب صالومون ريناخ[٨]: **العبادات والأساطير والأديان** (١٩١٢). وقد جاء في هذا الكتاب أيضاً أنه أُكتشف في حفريات بريينا[٩]، في آسيا الصغرى، آجر مشوي يمثل بوبو تلك. وهو عبارة عن جسم امرأة بلا رأس ولا صدر، وعلى بطنه رسم وجه، والرداء المرفوع يحيط بهذا الوجه وكأنه إكليل من الشعر[١٠].



٨ ـ صالومون ريناخ: عالم آثار ومؤرخ أديان فرنسي (١٨٥٨ ـ ١٩٣٢) له تنقيبات في اليونان وتركيا وتونس. من مؤلفاته: **النحت في أوروبا**. «م».

٩ـ بريينا: مدينة يونانية قديمة في آسيا الصغرى. كانت فيها معابد دينية مهمة، ومنها معبد للإلهة ديمتريا. «م».

١٠ ـ صالومون ريناخ، المصدر المذكور أعلاه، ص١١٧.

صعوبة أمام التحليل النفسي[1]

سأبدأ بالتحديد بأنني لا أزمع أن أتكلم عن صعوبة فكرية، عن شيء يجعل التحليل النفسي عصياً على فهم من يتوجه إليه (أسامعاً كان أم قارئاً)، بل عن صعوبة وجدانية، عن شيء يجعل التحليل النفسي يخسر تعاطف السامع أو القارئ ويضعف من ميلهما إلى إيلائه اهتماماً وتصديقاً. ويسير علينا أن نتبيَّن أن هاتين الصعوبتين تتمخضان عن نتيجة واحدة. فمن لا يشعر بقدر كافٍ من التعاطف إزاء شيء ما، يعجز أيضاً عن فهمه بيسر.

مراعاة مني للقارئ، الذي أتصوره من غير أهل الاختصاص، أراني مضطراً إلى رواية القصة من أولها. ففي التحليل النفسي، وبعد عدد كبير من الملاحظات والانطباعات الانفرادية، تكوَّن في خاتمة المطاف ضرب من نظرية، يعرف باسم «نظرية الليبيدو». فالتحليل النفسي، يسعى، كما هو معروف، إلى فهم الاضطرابات المسماة بالاضطرابات العصبية وإلى شفائها. وقد كان من الضروري، للتصدي لهذه المشكلة، العثور على نقطة تكون بمثابة نقطة انطلاق، فقرَّ القرار على البحث عنها في الحياة الغريزية للنفس. وهكذا أضحت جملة من الفرضيات التي تتعلق بحياة الإنسان الغريزية هي الأساس الذي قام عليه تصورنا عن الحالة العصبية.

إن علم النفس، كما يدرَّس في مدارسنا، لا يعطينا، عندما نستنطقه حول مشكلات الحياة النفسية، سوى أجوبة غير مقنعة. ولكن ما من ميدان يكتنف فيه الشك المعلومات التي يزوِّدنا بها هذا العلم كميدان الدوافع الغريزية.

---

١ ـ ظهر هذا المقال لأول مرة بترجمة مجرية في مجلة NYUGAT (**الغرب**) التي كان يصدرها الأديب ونصير التحليل النفسي المجلري هـ. إغنوتوس في بودابست في مطلع عام ١٩١٧، ثم بعد ثلاثة أشهر بالألمانية في مجلة **إيماغو**، المجلد ٥، ١٩١٧. «م».

وعلينا نحن، في خاتمة المطاف، تقع مهمة الاهتداء إلى أول الطريق. إن التصور الشعبي يخص بالتمييز الجوع والحب ويرى فيهما ممثلين للدوافع الغريزية التي تنزع من جهة أولى إلى بقاء الفرد، ومن الجهة الثانية إلى تناسله. ونحن إذ نأخذ بدورنا بهذا التمييز الذي يبدو طبيعياً تماماً، نفصل على صعيد التحليل النفسي الدوافع الغريزية إلى حفظ الذات، أو الدوافع الغريزية الأنوية، عن الدوافع الغريزية الجنسية، ونطلق على القوة التي يتظاهر بها الدافع الغريزي الجنسي في الحياة النفسية اسم **الليبيدو**[٢]، أي الرغبة الجنسية، ونرى فيها شيئاً يضارع الجوع وإرادة القوة وغيرها من الدوافع الغريزية الأنوية.

وانطلاقاً من هذا الفرض نحقق في هذا المضمار أول كشف هام لنا. فنحن نكتشف أننا بحاجة، كيما نفهم الأمراض العصبية، إلى أن نعزو المدلول الأهم ـ الأهم بكثير ـ إلى الدوافع الغريزية الجنسية، وإلى أن نعتبر أن الأعصبة هي، إن جاز التعبير، الأمراض النوعية للوظيفة الجنسية. ونكتشف أيضاً أن إصابة الفرد أو عدم إصابته بمرض عصابي رهن بكمية الليبيدو وبإمكانية إشباع هذا الأخير وتفريغه من شحنته بإشباعه. ونفهم أن شكل مرضه يتحدد بالكيفية التي أنجز بها الفرد تطور وظيفته الجنسية، أو، كما نقول، بالتثبيتات التي عاناها الليبيدو عنده في أثناء هذا التطور. والتقنية التي بحوزتنا، وهي ليست من أبسط التقنيات، تمكّننا من ممارسة تأثير نفسي على المريض، وتتيح لنا في آن واحد أن نفهم وأن نردّ العديد من ضروب الأعصبة إلى أصلها. ومجهودنا العلاجي يحالفه أكبر نصيب من النجاح حيال فئة معيَّنة من الأعصبة: تلك التي تنشأ عن الصراع بين الدوافع الغريزية الأنوية والدوافع الغريزية الجنسية. إذ لا يندر أن تبدو مطالب الدوافع الغريزية الجنسية، التي تتجاوز بكثير نطاق الفرد، للإنسان وكأنها خطر يتهدد بقاءه بالذات أو تقديره ـ المتوجب عليه ـ لذاته. وعندئذ يبادر الأنا إلى اتخاذ موقف دفاعي، ويمنع عن الدوافع الغريزية الجنسية الإشباع الذي تتوق إليه، ويجبرها على سلوك طرق مواربة للحصول على إشباع بديل يتظاهر في شكل أعراض عصبية.

٢ ـ الليبيدو: كلمة لاتينية الأصل LIBIDO، وتعني الرغبة والشهوة والشهية والمتعة والنزوة والهوى والحاجة الطبيعية، إلخ. «م».

عندئذ يتوصل العلاج التحليلي النفسي إلى إعادة النظر في سيرورة الكبت، وإلى توجيه ذلك الصراع إلى مآل أفضل وأنسب للصحة. وهنا ينحي علينا أخصام غير متفهمين باللائمة، متهمين إيانا بالنزعة الحصْرية وبالمغالاة في تقديرنا لأهمية الدوافع الغريزية الجنسية: فللإنسان بلا ريب اهتمامات أخرى غير الاهتمامات الجنسية! وهذا في الحق ما لم ننسَه أو ننكره لحظة واحدة. وأحادية وجهة نظرنا هي أشبه ما تكون بأحادية وجهة النظر الكيمياوي الذي يردّ جميع مكوّنات المادة إلى قوة الجاذبية الكيماوية. وهو بذلك لا يماري في قوة الثقالة، بل يترك للفيزيائي أمر تقديرها.

لزام علينا، في أثناء عملنا العلاجي، أن نولي توزيع الليبيدو لدى المريض اهتمامنا. لذا نسعى إلى كشف التمثلات الموضوعانية OBJECTALES[٣] التي تتثبت عليها طاقته الليبيدوية، ونحرر هذه التمثلات لنضعها تحت تصرف الأنا. وهكذا انتهينا إلى تكوين تصور متميِّز عن التوزيع البدائي لليبيدو لدى الإنسان. فقد وجدنا أنفسنا مرغمين على الافتراض بأن كل ليبيدو (كل ميل إيروسي، كل طاقة حبِّية) يتثبت في بدء التطور الفردي على الذات ويتركز، كما أسلفنا، على أنا الذات. وفي زمن لاحق فحسب، وبالارتكاز إلى إشباع الحاجات الحيوية الكبرى، يطفح الليبيدو من الأنا على المواضيع الخارجية، مما يتيح لنا أن نتعرف الدوافع الغريزية الليبيدوية بما هي كذلك وأن نميِّزها عن الدوافع الغريزية الأنوية. ويمكن عندئذ فصل الليبيدو من جديد عن هذه المواضيع وإرجاعه إلى الأنا.

وعلى هذه الحالة التي يحتجز فيها الأنا الليبيدو نطلق اسم **النرجسية**، تذكرة بالأسطورة الإغريقية عن نرجس الفتى، المغرم بصورة نفسه المنعكسة فوق صفحة الماء.

وبذلك نعزو إلى الفرد القدرة على التقدم بتحوُّله عن النرجسية إلى الحب الموضوعاني. لكننا لا نعتقد أنه من الممكن أن ينصبّ الليبيدو بتمامه كله على المواضيع. بل يبقى على الدوام في الأنا مقدار ما من الليبيدو، وتظل هناك درجة

٣ ـ الموضوعانية: نسبة إلى موضوع النزوع الحبِّي أو الاشتهاء الجنسي. وقد أضفنا نون النسبة لتمييز هذا النعت عن الموضوعي OBJECTIF. «م».

ما من النرجسية رغم وجود حبٍّ غيريّ نامٍ ومتطور جداً. فالإنسان خزان كبير، منه ينسفح الليبيدو باتجاه المواضيع، ومن هذه المواضيع يرتدّ إليه ثانية. وبما أن الليبيدو الموضوعاني كان في الأصل ليبيدواً أنوياً، فمن الممكن أن يتحول من جديد إلى ليبيدو أنوي. ومن الضروري لتمام صحة الفرد ألا يفقد ليبيدوه حركيته الكاملة. وللتمثيل على هذه العلاقة حسياً، لنتصور المتموِّرة AMIBE التي تصدر مادتها المائعة شوى كاذبة PSEUDOPODES - أي استطالات تنتشر فيها المادة الحية - والتي تملك المقدرة في كل آن وحين على إرجاعها إلى ذاتها، بحيث يعود شكل النواة الهيولية الصغيرة كما كان من الأول.

إن ما سعيت إلي وصفه من خلال الإشارات التي تقدمت هو «النظرية الليبيدوية» عن الأعصبة، هذه النظرية التي على أساسها يقوم فهمنا لطبيعة هذه الحالات المَرَضية ويتم تدخلنا العلاجي فيما يتعلق بها. وغنيّ عن البيان أننا نعتبر مفترضات نظرية الليبيدو هذه قابلة للتطبيق أيضاً على السلوك السوي. أفلا نتكلم عن نرجسية الولد الصغير؟ أوَلا نعزو إلى نرجسية الإنسان البدائي الراجحة إيمانه بكلية قدرة أفكاره، وبالتالي تصوره بأنه مستطيع، بواسطة السحر، أن يؤثِّر على أحداث العالم الخارجي؟

بعد هذا التمهيد، بودّي أن أعرض كيف أن نرجسية البشرية، عزّة نفسها بوجه عام، قد تعرّضت حتى الآن، وبفعل التحري العلمي، لثلاثة إذلالات خطيرة:

أ - في مستهل هذا التحري اعتقد الإنسان في بادئ الأمر أن الأرض، التي توفِّر له المأوى، تقف ساكنة وسط الكون، بينما الشمس والقمر والكواكب تتحرك في مدارات دائرية حولها. وبذلك يكون قد صدّق بسذاجة حواسه، لأن الإنسان لا يحسّ البتة بحركة الأرض؛ وحيثما أمكن له أن يجيل نظره بحرِّية، وجد نفسه في نقطة المركز من دائرة تحتوي العالم الخارجي. وكان الوضع المركزي للأرض ضمانة له على كل حال لدورها الراجح في الكون بالتآزر مع ميله إلى الشعور بينه وبين نفسه بأنه سيِّد هذا الكون.

إن إيلولة هذا الوهم النرجسي إلى التقوُّض ترتبط عندنا باسم نيقولاوس

كوبرنيكوس[٤] وعمله في القرن السادس عشر. وقد كان ساور الفيثاغوريين قبله بحقبة مديدة شكٌّ حول هذا الوضع المتميِّز للأرض، فأعلن أرسطارخوس الساموسي[٥] منذ القرن الثالث ق.م أن الأرض أصغر من الشمس وأنها تدور ولا بدّ حول هذا النجم. إذاً فحتى اكتشاف كوبرنيكوس كان قد تمّ قبله. ولكنه حين حظي بالقبول العام منيت الكبرياء البشرية بإذلالها الأول، الإذلال **الكوسمولوجي**.

ب ـ لقد ارتقى الإنسان، في مجرى تطوره الحضاري، إلى دور السيد على أقرانه من الجنس الحيواني. ولكنه لم يكتفِ بهذه السيادة، بل طفق يحفر هوة بينه وبينهم. فأنكر عليهم العقل، وحبا نفسه بروح لا تفنى، وتباهى بنسَب إلهي سمح له بتمزيق كل رابطة تضامن مع العالم الحيواني. وهذا الصلف ـ وهو أمر مثير للفضول ـ يبقى مجهولاً من الولد الصغير كما من الإنسان البدائي. فهو نتيجة لتطور لاحق ذي مطامح أوسع نطاقاً. فالإنسان البدائي، في طور الطوطمية، ما كان يتحرج البتة من نسب عشيرته إلى سلَف حيواني. والأسطورة، التي تحتوي عصارة هذا النهج القديم في التفكير، تلبِس الآلهة أجسام حيوانات، كما أن فن الأزمنة البدائية يصوِّر الآلهة برؤوس حيوانية. ولا يشعر الطفل بأي فارق بين كينونته وكينونة الحيوان؛ ولا يدهشه البتة أن تحدِّثه الحكايا عن حيوانات مفكرة وناطقة؛ ويعزو إلى الكلب أو الحصان انفعال الخوف الذي يحدثه فيه والده البشري، من دون أن تساوره في ذلك أية نية للانتقاص من قدر أبيه. وإنما بعد أن يشبّ عن الطوق، ينأى عن الحيوان ويصير يشتم الإنسان بإطلاق أسماء حيوانية عليه.

إننا نعلم جميعاً أن مباحث تشارلز داروين[٦] ومعاونيه وسابقيه قد وضعت

---

٤ ـ كاهن وطبيب وفلكي بولوني (١٤٧٣ ـ ١٥٤٣). اشتهر بذوده عن نظرية مركزية الشمس للكون. «م».

٥ ـ أرسطارخوس الساموسي: عالم فلك إغريقي من أتباع فيثاغورس. ولد في جزيرة ساموس في بحر إيجه (نحو ٣٢٠ ـ ٢٣٠ ق.م). أظهرت له قياساته الهندسية للمسافات بين الأرض والشمس والقمر بطلان نظرية أرسطو القائلة بأن الأرض هي مركز الكون، وأفضت به هذه القياسات إلى المناداة بنظرية تعدّ الشمس مركز الكون. ولكن مذهبه لم يلقَ قبولاً في العصور القديمة وظلّ منسياً حتى أيام كوبرنيكوس. «م».

٦ ـ (١٨٠٩ ـ ١٨٨٢). «م».

حداً لادعاء الإنسان هذا منذ نحو نصف قرن من الزمن لا أكثر. فما الإنسان بغير الحيوان، ولا بأفضل منه، بل إنه متحدِّر هو نفسه من السلسلة الحيوانية، وصلات قرباه ببعض الأنواع قريبة، وبغيرها بعيدة. وفتوحاته الخارجية لم تتوصل إلى محو علامات هذا التكافؤ التي تتجلى سواء أفي بنية جسمه أم في استعداداته النفسية. وذلكم هو الإذلال الثاني للنرجسية البشرية: الإذلال **البيولوجي**.

ج ـ غير أن الإذلال الثالث، وهو من طبيعة سيكولوجية، أشدّ هذه الإذلالات وقعاً وتأثيراً فيه.

فمهما تنحط مرتبة الإنسان خارجياً، يظل يشعر بأنه سيد نفسه في ذات نفسه. وقد تكوّن في مكان ما، في قلب أناه، جهاز مراقبة، ووظيفته أن يتحقق مما إذا كانت انفعالات المرء وأعماله تتفق ومطالب الأنا. فإن لم تتفق وإياها، لجمها بلا شفقة وردعها. ويقوم الإدراك الداخلي، أي الشعور، بتبليغ الأنا بجميع السيرورات الهامة التي تجري في الجهاز النفسي، وتقوم الإرادة، على ضوء هذه المعلومات، بتنفيذ ما يأمر به الأنا، مصححة ما كان يودّ لو يتحقق بكيفية مستقلة. وآية ذلك أن هذه النفس ليست بالبسيطة، وإنما هي بالأحرى تراتُبٌ من هيئات عليا ودنيا، تشابكٌ من حفزات تسعى إلى تحقيق ذاتها باستقلال عن بعضها بعضاً، وتتناظر مع العدد الكبير من الدوافع الغريزية ومن العلاقات بالعالم الخارجي، على ما بين الكثير منها من تناقض وتنافٍ. ومن الضروري للوظيفة النفسية أن تطلِع الهيئة العليا عن كل ما يجري الإعداد له، وأن تنفِذ إرادتها إلى كل مكان كيما تمارس فيه تأثيرها. وبذلك يشعر الأنا بأنه يستطيع الاطمئنان سواء إلى تمام المعلومات التي يتلقاها ونزاهتها أو إلى تنفيذ الأوامر التي يصدرها.

لكن على غير هذا المنوال تجري الأمور في بعض الأمراض، وبالتحديد في الأعصبة التي تصدَّينا لدراستها. فالأنا يشعر بالتضايق، ويكاد يصل إلى حدود قوته في داخل بيته، أي النفس. فإذا بأفكار تنبجس فيه من دون أن يعرف لها مصدراً؛ ويفقد القدرة على طردها عنه. بل يبدو أن هؤلاء الضيوف الغرباء أقوى حتى من أولئك الذين ألقوا عصا الطاعة للأنا؛ فهم يقاومون جميع قوى الإرادة التي كانت قد أثبتت فعاليتها في ظروف أخرى، ولا يبدون تأثراً بالتنفيذ المنطقي، ولا تؤثر فيهم إثباتات الواقع المنافية. أو

قد تراودهم حفزات تبدو وكأنها صادرة عن شخص أجنبي، فينكرها الأنا، لكنه لا يملك إزاءها إلا أن يخافها ويخشاها، فيضطر إلى اتّخاذ تدابير احتياطية ضدها. ويقول الأنا بينه وبين نفسه إن ذلك مرض، غزو أجنبي، فيضاعف من يقظته، لكنه لا يستطيع أن يفهم لماذا يساوره مثل هذا الشعور العجيب بالعجز والشلل.

صحيح أن طب الأمراض النفسية ينكر أن تكون هذه الظاهرات من فعل أرواح شريرة خارجية اقتحمت الحياة النفسية، لكنه يكتفي بعد هذا الإنكار بالقول وهو يهزّ كتفيه: انحطاط، استعداد وراثي، نقص تكويني! وبالمقابل، يأخذ التحليل النفسي على عاتقه فكَّ لغز هذه الحالات المرَضية المقلقة، ويشرع بتنقيبات طويلة الأمد ومدققة، ويصوغ مفاهيم بديلة وإنشاءات علمية، ليستطيع في خاتمة المطاف أن يقول للأنا: «لا شيء غريب قد دلف إليك، وإنما هو جانب من حياتك النفسية الخاصة أفلت من معرفتك ومن سلطان إرادتك. ولهذا السبب أصلاً تجد نفسك في منتهى الضعف في دفاعك؛ فأنت تصارع بشطر من قوتك ضد الشطر الآخر، ولا يسعك استجماع قوتك كلها كما تفعل فيما لو كنت تواجه عدواً خارجياً. وليس أسوأ شطر من قواك النفسية ولا أتفهه هو ما ينتصب في وجهك ويستقلّ عنك على هذا النحو. والخطأ، ينبغي أن أقول ذلك، خطؤك. فقد بالغت في تقدير قوتك حين خيِّل إليك أنه بمستطاعك التصرف على هواك بدوافعك الغريزية الجنسية وأنك لست مضطراً إلى أن تقيم أي اعتبار لصبواتها ونوازعها. عندئذ تمردت عليك وسلكت طرقها السرية الخاصة لتنجو بنفسها من القمع، وأخذت حقها على نحو لا يمكن أن يرضيك. وأنت لا تعرف كيف تدبرت أمرها، ولا أية طرق اختارت؛ وحدها نتيجة هذا العمل، أي العرَض الذي يتظاهر بالألم الذي ينتابك، وصلت إلى علمك. ولهذا أنت لا تعترف بهذا العرض كفسيلة من دوافعك الغريزية المكبوحة، وتجهل أنه إشباع بديل لها.

«غير أن كل هذه السيرورة ليست ممكنة إلا بشرط واحد: أن تكون على ضلال من أمرك أيضاً بصدد نقطة هامة أخرى. فأنت تعتقد أنك تعرف كل ما يجري في نفسك، شريطة أن يكون على درجة ما من الأهمية، لأن وعيك قمين بأن يعلمك به. وعندما تنقطع عنك أخبار ما يجري في نفسك، تسلِّم بطمأنينة

تامة بأنه لا يجري فيها شيء. بل لن تحجم عن اعتبار «النفسي» مطابقاً لـ«الشعوري»، أي للمعروف من قبلك، وهذا بالرغم من دامغ الأدلة على أنه تجري في حياتك النفسية باستمرار أشياء أكثر بكثير مما يمكن أن يتكشف لوعيك. إذاً دعنا نزدد علماً حول هذه النقطة!

«إن النفسي لا يتطابق فيك مع الشعوري: فأن يجري شيء ما في نفسك وأن يأتيك فضلاً عن ذلك علمه، فما ذلك بشيء واحد. صحيح أن جهاز الاستعلام الموضوع في تصرف وعيك يمكن أن يفي عادة بحاجاتك. ويسير عليك بالتالي أن توهم نفسك بأنك تعرف كل ما له قدر من الأهمية. ولكنه في العديد من الحالات يخذلك، وعلى سبيل المثال في حال نشوب واحد من تلك الصراعات الغريزية، وعندئذ لا تذهب إرادتك إلى أبعد من حدّ معرفتك. غير أن معلومات وعيك تلك هي على كل حال ناقصة، وفي كثير من الأحيان غير موثوقة؛ وفي أحيان أكثر قد لا يأتيك علم الأحداث إلا بعد حدوثها وبعد أن يسقط الأمر في يدك إزاءها. ومن يستطيع، حتى عندما لا تكون مريضاً، أن يتكهن بكل ما يدور في نفسك مما ليس لك به علم أو مما يأتيك عنه كاذب العلم؟ إنك لتتصرف كعاهل مطلق يكتفي بالمعلومات التي يزوِّده بها كبار أهل البلاط ولا ينزل إلى الشعب ليسمع صوته. ألا عد إلى نفسك وتعمَّق فيها، وتعلَّم أولاً أن تعرف نفسك، فعندئذ ستفهم لماذا ستقع مريضاً، ولعلك ستتحاشى أن تصبح مريضاً فعلاً».

هذا هو الخطاب الذي يودّ التحليل النفسي توجيهه إلى الأنا. بيد أن الإضافتين اللتين يضيفهما إلى علمنا، والمتمثلتين في أن الحياة الغريزية الجنسية غير قابلة للترويض الكامل في داخل أنفسنا وفي أن السيرورات النفسية هي بحدّ ذاتها لاشعورية ولا تغدو في متناول الأنا وفي إمرته إلا عن طريق إدراك غير كامل وغير أكيد، تعادلان التوكيد بأن **الأنا ليس السيد في بيته**. وهما تشكلان الإذلال الثالث للكبرياء البشرية، وهو إذلال سأنعته **بالسيكولوجي**(٧). **فهل من**

---

٧ ـ انظر توظيف نجيب محفوظ لهذه الإذلالات الثلاثة في روايته الكنائية: **رحلة بلا بداية ولا نهاية**. وانظر قراءتنا لهذه الرواية في **الله في رحلة نجيب محفوظ الرمزية**، في **الأعمال النقدية الكاملة**، ج١، دار مدارك ٢٠١٣. «م».

عجب في هذه الحال إن ضنَّ الأنا بعطفه على التحليل النفسي وأبى بعناد تصديق مدّعاه؟

ولعلهم قلائل من يدركون الأمر على حقيقته: فالتسليم بفرضية السيرورات النفسية اللاشعورية خطوة تترتب عليها نتائج بالغة الأهمية بالنسبة إلى العلم كما إلى الحياة العملية. لكن لنسارع إلى القول بأن التحليل النفسي ليس هو أول من خطا هذه الخطوة. فقد سبقه على هذا الطريق فلاسفة مشاهير، ونستطيع أن نسمّي منهم في المقام الأول المفكر الكبير شوبنهاور[8] الذي تعادل «الإرادة» اللاواعية التي قال بها الدوافع الغريزية النفسية التي قال بها التحليل النفسي. وهذا المفكر هو عينه الذي ذكّر البشر على كل حال، وبكلمات لا ينتسى عنفوانها، بأهمية صبواتهم الجنسية المهوَّن من شأنها على الدوام[9]. والفضل الوحيد للتحليل النفسي أنه لم يقدِّم على طبق من التجريد هاتين الأطروحتين، الشاقّ احتمالهما على النرجسية: أطروحة الأهمية النفسية للجنسية SEXUALITAT، وأطروحة لاشعورية الحياة النفسية. بل هو يسوق الدليل عليهما بواسطة مادة تعني كل إنسان على حدة، وترغم كل واحد على اتخاذ موقف من هاتين المشكلتين. ولكن لهذا على وجه التحديد يجرّ على نفسه العداء والمقاومة البشرية اللذين ما كان لهما إلا أن يتراجعا جافلين أمام الاسم الكبير للفيلسوف.

---

٨ ـ آرثر شوبنهاور: من كبار الفلاسفة الألمان (١٧٨٨ ـ ١٨٦٠). مؤلف: **العالم كتصور وكإرادة**. «م».

٩ ـ وذلك في الملحق الذي أضافه إلى كتابه **العالم كتصور وكإرادة** بعنوان: **ميتافيزيقيا الحب الجنسي**. «م».

تجربة معاشة دينية[1]

في خريف عام ١٩٢٧ نشر صحفي جرماني ـ أميركي (غ. س. فييرك)[2] ـ وكنت قد سعدت بمقابلته ـ نص المحادثة التي دارت بيننا والتي تطرقت إلى ضعف إيماني الديني ولامبالاتي بالحياة بعد الموت. وقد قرئت هذه المقابلة الصحفية على نطاق واسع، وعادت عليّ، في ما عادت، بالرسالة التالية من طبيب أميركي:

«...أكثر ما أثر فيَّ كان ردّك على هذا السؤال: هل تؤمن ببقاء الشخص بعد الموت؟ وقد أجبتَ: «هذا عندي سواء».

«إنني أكتب اليوم لأطلعك على حادثة جرت لي في السنة التي كنت أنهي فيها دروسي الطبية في جامعة س... كنت في عصر أحد الأيام في قاعة التشريح حين جيء بجثة امرأة عجوز ووضعت على إحدى طاولات التشريح. كان وجه تلك المرأة في غاية من الروعة والوداعة (THIS SWEET FACED WOMAN)، مما ترك فيّ انطباعاً آسراً. وخطرت لي، كما بلمع البرق، الفكرة التالية: كلا، لا وجود لله؛ فلو كان الله موجوداً لما سمح بسوق هذه المرأة العجوز الطيبة (THIS DEAR OLD WOMAN) إلى قاعة التشريح.

«في أثناء أوبتي في عصر ذلك اليوم إلى بيتي اتخذت، تحت تأثير المشهد الذي رأيته في قاعة التشريح، قراراً بألا أضع قدمي في كنيسة بعد ذلك اليوم

---

١ ـ ظهر هذا المقال لأول مرة في مجلة **إيماغو**، المجلد١٤، ١٩٢٨. «م».

٢ ـ جورج سلفستر فييرك: صحفي وكاتب وشاعر ألماني الأصل (١٨٨٤ ـ ١٩٦٢). هاجر إلى الولايات المتحدة الأميركية ولبث مقيماً فيها إلى حين وفاته. اتهم بالدعاية لأصله الألماني أثناء الحرب العالمية الثانية وسجن من عام ١٩٤٣ إلى عام ١٩٤٧. من مؤلفاته: **لعبة الحب والصداقة الأغرب في نوعها**. «م».

أبداً. وكانت تخالجني شكوك أصلاً في تعاليم المسيحية.

«لكن فيما كنت لا أزال أُعمِل فكري في ذلك كله، طفق صوت يتكلم في داخل نفسي، منبِّهاً إياي إلى وجوب التفكير بمزيد من التروي بقراري.

«وفي الأيام التالية أبان الله لنفسي بوضوح أن **الكتاب المقدس** هو كلمة الله، وأن كل ما نلقَّن إياه عن يسوع المسيح صحيح، وأن يسوع هو أملنا الوحيد. وعلى إثر هذا التجلي صرت أرى في **الكتاب المقدس** كلام الله، وفي يسوع المسيح منقذي. ومنذئذ تجلى الله لي مراراً ببيِّنات لا سبيل إلى الخطأ في تأويلها.

«وبصفتي طبيباً زميلاً (BROTHER PHYSICIAN)[٣] يريد خيرك أرجوك أن توجِّه أفكارك نحو هذا الموضوع الهام، وأؤكد لك أنك لو أوليته اهتمامك وفتحت له عقلك، فسيكشف الله لنفسك أيضاً عن الحقيقة، نظير ما فعل معي ومع كثيرين غيري...».

لقد أجبت مراسلي بتهذيب بأنني اغتبطت لمّا علمت أن مثل ذلك الحادث قد أتاح له الحفاظ على إيمانه. أما أنا فلم يفعل لي الربّ ما فعله له، ولم يسمِعْني قط مثل ذلك الصوت الداخلي، وبالنظر إلى سنّي فإنه إذا لم يبادر سريعاً فلن يكون الخطأ خطئي إن بقيت حتى النهاية ما كنت عليه إلى اليوم: **يهودياً غير مؤمن**[٤].

وجاء جواب الزميل اللطيف يتضمن توكيداً بأن اليهودية ليست حائلاً دون الإيمان الصحيح، ويسوق عدداً من الأمثلة في إثبات ذلك. وكانت نقطة الأوج في الجواب توكيده لي بأنه يصلي لله من أجلي بحرارة، سائلاً إياه أن يهبني الإيمان الحق FAITH TO BELIEVE.

إن هذه الصلاة لم تستجب بعد. غير أن الحادث الديني الذي حدث لزميلي يدعو إلى التأمل وإعمال الفكر. وقد لا أحجم عن القول بأنه يستأهل بذل محاولة لتأويله وردِّه إلى دوافع عاطفية، لأن هذا الحادث مدهش بحدّ ذاته ولا يستند إلى أساس مكين من وجهة النظر المنطقية. فمعلوم، بالفعل، أن الله يدع

٣ ـ حرفياً: طبيباً أخاً. «م».

٤ ـ بالإنكليزية في النص: AN INFIDEL JEW. «م».

فظائع أخرى كثيرة تحدث خلا تواجد جثة امرأة عجوز لطيفة التقاطيع على طاولة للتشريح. هكذا كانت الحال في كل زمان وآن، وما كان لها أن تختلف يوم كان زميلي الأميركي يستكمل دراسته. ومع ذلك ما كان يمكن لهذا الطبيب المبتدئ أن يكون جاهلاً بالعالم إلى حدّ عدم معرفة أي شيء على الإطلاق عن جميع تلك المصائب والفواجع. إذاً فلماذا لم ينفجر تمرده على الله إلا عندما أحسّ بما أحسّ به في قاعة التشريح؟ إن من اعتاد على النظر تحليلياً إلى أفعال البشر وأحداثهم الباطنة لا يحتاج إلى إعمال الفكر كثيراً ليهتدي إلى التفسير، بل أكاد أقول إن هذا التفسير انساب من تلقاء نفسه إلى ذاكرتي. ففي أثناء مناقشة، أوردت فيها ذكر رسالة زميلي الورع، رويت أنه كتب لي أن وجه جثة المرأة ذكّره بوجه أمه. والحال أن ذلك لم يرد في رسالته ـ وعند الإمعان في التفكير نتبيَّن أنه كان من المستحيل أن يرد فيها ذكر ذلك ـ ولكن ذلك هو التفسير الذي يفرض نفسه على نحو لا يقاوم تحت تأثير الكلمات الرقيقة التي أستذكر بها المرأة العجوز (SWEET FACED DEAR OLD WOMAN). وعلى هذا الأساس نستطيع أن نردّ مسؤولية ضعف الحكم لدى الطبيب الشاب إلى الانفعال العاطفي الذي حرَّكته لديه ذكرى أمه. وإذا لم نستطع أن نتحرر من تلك العادة السيئة التي جبل عليها التحليل النفسي بإصراره على طلب شهادة تفاصيل ودقائق قابلة لتفسير بسيط ومغاير دونما حاجة إلى الشطط والغلو، فسنذكر أيضاً أن زميلي خاطبني بصفته طبيباً أخاً (BROTHER PHYSICIAN)، وهذا ما لم تسعفني الترجمة في أدائه بحرفه.

في مقدورنا إذاً أن نتمثل الأمور على النحو التالي: إن مرأى جسم المرأة العاري (أو الذي سيعرّى) ذكَّر الفتى بأمه، وأيقظ فيه الحنين الأموي المنبثق عن عقدة أوديب، هذا الحنين الذي لن يلبث التمرد على الأب أن يقترن به كتكملة له. وبما أن الأب والله لم يبتعدا لديه بعد بما فيه الكفاية واحدهما عن الآخر، فإن إرادة إفناء الأب يمكن أن تغدو واعية في صورة شكّ في وجود الله وأن تسعى إلى تبرير نفسها في نظر العقل بالسخط الذي تثيره المعاملة السيئة التي يعامِل بها الموضوع الأموي. والحال أن المعاملة السيئة في نظر الطفل هي، في صورة

نموذجية مطردة، ما ينزله الأب بالأم أثناء المجامعة الجنسية. والدافع الغريزي الجديد المنقول إلى المضمار الديني ما هو إلا تكرار للموقف الأوديبي، ولهذا ينتهي سريعاً إلى المآل نفسه، ويسقط في تيار مضاد قوي. وفي أثناء النزاع لا يبقى مستوى النقل والإزاحة على ثباته، إذ لا يرد ذكر لأية حجج ترمي إلى تبرير فعلة الله، كما لا توضح لنا ما البيّنات الأكيدة التي أثبت بها الله وجوده للمرتاب. بل يبدو أن النزاع دار في شكل ذهان هلوسي، إذ سمع المرتاب أصواتاً داخلية ثنته عن مقاومة الله. ويتظاهر مآل الصراع من جديد على المستوى الديني؛ وهذا المآل متحدد مسبقاً بمصير عقدة أوديب بالذات؛ وهو يتمثل في خضوع كامل لمشيئة الله الأب، فإذا بالفتى يرتد مؤمناً، ويقبل بكل ما لُقِّنه منذ نعومة أظفاره عن الله ويسوع المسيح. فلقد عاش تجربة دينية، وكان نصيبه الاهتداء.

إن هذا لفي غاية من البساطة والشفافية بحيث لا يسعنا إلا أن نتساءل إن لم يكن فهم هذه الحالة يشكل خطوة إلى الأمام في سيكولوجيا الاهتداء الديني. وإني لأحيل القارئ هنا إلى كتاب ممتاز لسانته دي سانكتس(٥) (**الاهتداء الديني**، بولونيا، ١٩٢٤) يستفيد من جميع مكتشفات التحليل النفسي. ولدى مطالعة هذا المؤلَّف يتأكد لنا ما كان يمكن لنا أن نتوقعه: صحيح أن ليست جميع حالات الاهتداء قابلة للتأويل بمثل السهولة التي أوَّلنا بها الحالة التي رويناها هنا، لكن حالتنا لا تناقض في أية نقطة الآراء التي كوّنها البحث المعاصر بصدد هذا الموضوع. وما يميِّز ملاحظتنا هو كونها ترتبط بحالة خاصة أتاحت للشكّ أن يثور ثورة أخيرة قبل أن يتمّ التغلب عليه بصورة نهائية من قبل الشخص المعني.

---

٥ ـ سانته دي سانكتس: طبيب نفسي إيطالي (١٨٦٢ ـ ١٩٣٥). ترأَّس معهد علم النفس في كلية الطب بجامعة روما. والعنوان الكامل لكتابه: **الاهتداء الديني، دراسة بيو ـ سيكولوجية**. «م».

الطوطم والتابو

ما من مذهب فكري عرف تطوراً كمياً وكيفياً معاً منذ لحظة نشوئه إلى لحظة موت مؤسسه كالتحليل النفسي. وابتداء من نصوص هذا المجلد السابع من مؤلفات فرويد شبه الكاملة شهد علم نفس اللاشعور قفزة نوعية جديدة مع انتقال مؤسسه من التحليل النفسي الفردي إلى التحليل النفسي الجماعي متمثلاً على التوالي بـ«الطوطم والتابو» (1913)، ثم بـ«علم نفس الجماهير وتحليل الأنا"، وأخيراً بـ«التأملات الراهنة حول الحرب والموت» (1915) المستوحاة من الحرب العالمية الأولى التي كانت إلى حينه أكبر حرب في تاريخ البشرية وأكثرها إبادة.

في هذه النصوص ينتقل فرويد، بدون انقطاع في الاتصالية، من تحليل ضروب العصاب الفردي إلى تحليل الظاهرات الاجتماعية الكبرى في الحياة البشرية مثل الديانات الطوطمية والأرواحية البدائية، والمؤسسات الجماعية الحديثة الكبرى مثل الجيش والكنيسة، والأيديولوجيات المعاصرة مثل النازية والماركسية، لينتهي إلى دراسة علاقة الإنسان بالموت من خلال ظاهرة الحروب التي لا تزال رفيق درب دائم للبشرية منذ الأزمنة ما قبل التاريخية إلى يومنا هذا رغم كل التقدم الموصوف بأنه حضاري.





Madarek مدارك
Madarek Publishing House
دار مدارك للنشر